



دور موريتانيا

في

التواصل الفكري المشرقي - المغربي

أبحاث ومناقشات

ندوة الذكرى الثمانين

للشيخ محمد محمود بن التلاميذ الشنقيطي

نواكشوط ١٨ - ٢٠ يونيو ١٩٩٦

إشراف

حماه الله ولد السالم



جلال حزي و شركاه

هذه الإصدارات

اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية منظمة إقليمية تم تأسيسها عام ٢٠٠٠ فى القاهرة تربط بين الجمعيات الفلسفية فى شتى الأقطار العربية. تهدف إلى التنسيق بينها، وتعمل على إنشاء جمعيات فلسفية فى الأقطار العربية التى مازالت تخلو منها. ويتمثل نشاطها فى عقد مؤتمر فلسفى عربى مرة كل ثلاث سنوات من أجل الحوار الفلسفى العربى التخصصى والثقافى مثل «الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام» الذى عقد عام ٢٠٠٠.

وتهدف مطبوعات الاتحاد إلى تشجيع النشر الفلسفى فى الوطن العربى خاصة لدى الباحثين والأساتذة الشبان الذين يجدون صعوبة فى نشر أعمالهم دفاعاً عن الثقافة العربية بكافة اتجاهاتها، وتدعيماً للفكر الفلسفى العربى الرصين خاصة الرسائل الجامعية والأعمال الإبداعية. وهى إضافة إلى نشاط الجمعية الفلسفية العربية التى تأسست فى عمان ١٩٨٣م وعضويتها فردية، والاتحاد الفلسفى العربى الذى تأسس فى بغداد عام ٢٠٠٠ وعضويته فردية وجماعية.

دور موريتانيا

فى

التواصل الفكرى المشرقى - المغربى

بحوث ومناقشات ندوة الذكرى الثمانين
للشيخ محمد محمود بن التلاميذ الشنقيطى

(المتوفى بالقاهرة سنة 1905 بالقاهرة)

نواكشوط 18 - 20 يونيو 1996

إشراف وتنسيق

حماه الله ولد السالم

المنسق العام للجمعية التاريخية الموريتانية

أستاذ التاريخ الحديث - بجامعة انواكشوط

رئيس الجمعية التاريخية الموريتانية

الناشر: منشأة المعـــارف، جلال حزى وشركاة

٤٤ شـــارع ســـعـــد زغلول - مـحطة الرمل - الاسكندرية - ت/ف: ٤٨٧٣٣٠٣ - ٤٨٥٣٠٥٥ الاسكندرية

٣٢ شـارع دكـتـور مـصطفى مـشـرفـة - سـوتيـر - الاسكندرية ت: ٤٨٤٣٦٦٢ - ٤٨٥٤٣٣٨ الاسكندرية

الادارة: ٢٤ شـــارع ابراهيم ســـيــد أحـــمـــد - مـــحـــرم بك - الاسكندرية ت: ٣٩٢٢١٦٤ الاسكندرية

Email: monchaa @ maktoob.com

رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق:

اسم الكتاب : دور موريتانيا فى التواصل الفكرى المشرقى - المغربى

اسم المؤلف : حماه الله ولد السالم

رقم الايـــداع: ٢٠٠٢/١١٢٢٦

الترقيم الدولى : 977-03-1034-4

التجهيزات الفنية:

كتابة كمبيوتر : مكتب سروات للكمبيوتر

طباعة : شركة الجلال للطباعة

مقدمـــة

د. حسن حنفى

«دور موريتانيا فى التواصل الفكرى المشرقى المغربى» كتاب جماعى من ثمان دراسات ويبين جوهر العلاقة الفكرية بين المشرق والمغرب ضد نظرية القطيعة الفكرية بينهما التى يروج لها بعض المفكرين المغاربة المعاصرين اعتزازاً بالخصوصية المغربية العقلانية الرشدية فى مقابل الخصوصية المشرقية الصوفية الغزالية . فقد كانت تربط موريتانيا دائماً بالمغرب أكثر من مجرد روابط تاريخية . وكانت مرتبطة أيضاً بالمشرق ارتباطاً فكرياً عن طرق الحج بمصر والحجاز عبر الشناقطة الموريتانيين على الرغم من معارضة القوى الاستعمارية لذلك . وقد سجل المؤرخون المشارقة انطباعاتهم عن الموريتانيين كما فعل الجبرتى مع الحسين بن النور الحنفى الطائفى الذى حضر إلى مصر وكانت له أشعار ورسائل ، ومن الشخصيات العلمية التى حضرت المشرق محمد بن حبيب الله المجيدرى اليعقوبى (١٢٠٤ هـ - ١٧٩٠م) . وكان من أبرز العلماء الذين جمعوا بين التصوف الطرقى والنزعة السلفية المتشددة ومعارفه اللغوية . وكان على اتصال بعالم اللغة المصرى محمد مرتضى الزبيدى. كما ذهب الأديب اللغوى محمد بن التلاميذ التركزى (١٣٢٢هـ - ١٩٠٤م) إلى الحجاز ثم مصر . واتصل بالشيخ محمد عبده الذى قدره ودافع عنه. كما اتصل بمحمد رشيد رضا وأحمد حسن الزيات الذى عرفه عن قرب [(١)].

وحل أحمد بن الأمين الشنقيطى إلى الحجاز للحج وللتحصيل العلمى، واختلف مع أحمد البرزخى (ت ١٣١٩هـ) . وألف كتاب «طهارة العرب» رداً على كتاب «الأمومة عند العرب» لأحد الدعاة المسيحيين . وتحدث عن نشاطه العلمى فى مصر التى ألف فيها معظم كتبه . وكان على اتصال بتوفيق البكرى وأحمد

---

(١) حماه الله ولد السالم : المثقفون الشناقطة فى المشرق العربى .

تيمور والسيد أمين الخانجى [١] .

وقد أكرم الخليفة التركى عبدالحميد الثانى محمد محمود بن التلاميذ الشنقيطى بعد أن سمع عن سعة إطلاعه بالعلوم بعد قدومه إلى الآستانة ، وأرسله إلى فرنسا والأندلس للبحث عن الكتب العربية الموجودة هناك . فوصف شعراً ليل باريس والأندلس الموحش والخالى من الآذان ، وزار مصر ، واتصل بالشيخ محمد عبده الذى أعطاه داراً قريبة من الأزهر . وسعى لإعطائه راتباً من الأوقاف. وظلا صديقين حتى فارقا الحياة [٢] .

وكان لمحمد بن محمود التلاميذ تأشير على المشرق . فقد أخذ عنه طه حسين وهو المشرف على رسالته طريقته النقدية [٣] .

وقد نشب صراع بين الفقهاء والأئمة فى بلاد شنقيط فى القرن الثانى عشر الهجرى بعد الزوبعة الفكرية التى أثارها محمد المجيدري ضد التمذهب فى الفقه وفي العقيدة نظراً لهشاشة علم الكلام فى إثبات العقيدة ولأن تحكيم العقل فى مباحث الاعتقاد طعن فى البنوة [٤] .

وقد إثبت المؤرخون الأصول العربية اليمينية لصنهاجة وكتامة وأسباب هجرتهم إلى المغرب والحصراء. ومن ثم أخطأ ابن حزم وابن خلدون فى نسبتهما إلى البربر وليس إلى العرب [٥] .

وقد شكلت مسالك القوافل جسور الصحراء للتلاقح الحضارى بين الشعوب الأفريقية شمال الصحراء وجنوبها . ونسجت بين الشمال والجنوب عرى اقتصادية

---

(١) يحيي بن أحمد معلوم : حضور أحمد بن الأمين الشنقيطى فى الحركة اللغوية والأدبية فى مصر.
(٢) ماء العين بن محمد الأمين : محمد محمود بن التلاميذ الشنقيطى ، علاقات ورحلاته.
(٣) محمد عبدالرحمن ولد سيد أحمد : تأثير بن محمود بن التلاميذ على المشرق .
(٤) ودود ولد عبدالله الهاشم : جوانب عن الصراع الفكرى فى بلاد شنقيط خلال القرن الثانى عشر (الهجرى) .
(٥) النانى ولد الحسين : الأصول العربية لصنهاجة وكتامة .

واجتماعيـة وثقافيـة عبر العصور . مـثال ذلك رحلة الولاتى وأثارها التاريخية والثقافية (١) .

وقد وجه محـمد بن محـمد اللمتونى رسالة إلى الإمـام السيوطى تتضمن خمسين سؤالا حول قضايا دينية واجتماعية توضح افتقار زمنه إلى فن الكتابة الأدبية لرداءة أسلوبها . ويذكر الأجناس الأدبية النثرية الشنقيطية الثلاثة عشر : الحكاية ، النصائح الأدبية ، مقدمات المؤلفات ، المسلمات والتقاريظ ، الرسائل الأدبية ، أدب الرحلات ، أدب القف ، المقامة ، الترجمة ، المقالة الأدبية ، القصة القصيرة، الرواية ، المسرحية ، فالنثر الأدبى الشنقيطى ، ما زال يعانى من ضياع الكثير منه . وقد أدت الصحافة إلى توسع أجناسه ، وخلصته من التكلف والصناعة اللفظية (٢).

وبالرغم من أن هذه الدراسات الثمان تكشف عن الروابط بين المشرق والمغرب عبر موريتانيا إلا أنها اتبعت المنهج التاريخى كما هو الحال فى الاستشراق دون أن تبين جوهر هذه العلاقات أو بنيتها . وربما ما يزال الوقت مبكراً للتعرض لقضايا «الماهية» ما دامت الوقائع لم تستكمل بعد مما يستدعي مزيداً من الدراسات حول قنوات الروابط بين المشرق والمغرب عبر موريتانيا، والحفاظ على هذا الدور ، وفك الحصار عن ثقافتها العربية من الفرنكفونية التى تريد العودة ، والوهابية المتشددة، ومخاطر التطبيع ، وهو ما يستدعى أيضاً جهداً مضاعفاً من المشرق نحو المغرب ، من مصر وتونس ، ومن المغرب نفسه الذى يعتبر موريتانيا امتداده الطبيعى عبر الصحراء ، وقد يأتى يوم يكون فيه لموريتانيا دور آخر فى الربط بين العرب والافارقة عبر نهر السنغال .

اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية

---

(١) محمد المختار ولد السعد : مسالك القوافل ودورها فى التواصل الثقافى بين طرفى الصحراء خلال القرن التاسع عشر ، قراءة فى رحلة الولاتى .

(٢) أحمد ولد حبيب الله : النثر الأدبى الشنقيطى ، نشأة وتطوراً .

المثقفون الشناقطة فى المشرق العربى
مراجعات حول صورة موريتانيا
فى بعض الآداب العربية المشرقية

د. حماه الله ولد السالم

أستاذ بقسم التاريخ

كلية الآداب - نواكشوط

كغيرها من أطراف بلاد العرب، ،اندمجت، موريتانيا الأمس، على عهد الفتوحات ضمن فضاء دولة الخلافة، منذ أن خضدت السرايا العربية المنطقة من السوس[1]، شوكة قبائل صنهاجة التى كانت تعمر المجال الصحراوى آنذاك. وقد أدت هذه العملية إلى تعرف المعنيين لأول مرة على الإسلام السنى السلفى (ولو بمستوىً لفظى) تعرفا كفل لهم الاحتماء الدائم من خطر جيوش الفتح، وانتماء مجالهم الترابى (بلاد أنْبيّة = صحراء صنهاجة) إلى الفضاء العربى الإسلامى بشكل حاسم.

ثم جاءت حركة المرابطين التى رسخت الإسلام الصنهاجى، وبعثت من أحضانه حركة توحيدية، ربطت بين المنطقة والمجال الإسلامى المغربى من جهة، ومع مركز الخلافة العباسية، عبر الولاء السياسى والتواصل البروتوكولى الدائم من وجه آخر.

غير أن موريتانيا لم تكن آنذاك قد وضعت بينها وبين المشرق العربى أسسا مكينة للعلاقات الفكرية والحضارية، بدرجة تجعل المصادر المشرقية تشير إلى حضور (موريتانى) يشار إليه وتوثق عنه أخبار يمكن أن تكون أساسا لصورة له

---

(1) راجع مثلا الهمدانى (ابن الفقيه) مختصر كتاب البلدان، ليدن إعادة طبع دار صادر، ص: 16.

عند المعنيين. وبذا فإنه لا يمكننا الحديث عن صورة للموريتانيين فى المشرق إبان الحقبة المرابطية وإلا لكان الأمر مقصورا على قلة من الصنهاجين، ومن أوساط نبيلة فى الغالب، رحلت إلى المشرق من أجل أداء الحج ولم تدون عنها المصادر المشرقية أى شئ يذكر. ناهيك عن أن المجتمع الموريتانى لا يقوم على أساس صنهاجى فقط بل يشمل مجموعات أخرى عديدة (هلاليون، حسانيون، شريفيون...) صهرتها الثقافة العربية الإسلامية عبر مسار تاريخى معقد.

إننا نحسب أن صورة موريتانيا الأمس فى المشرق، هى صورة نخبها العلمية التى رحلت شرقا وبعد أن تبلور كيان حضارى محدد تنتمى إليه وتمثله وهى مرحلة تنطبق بشكل خاص على «الفضاء الثقافى الموريتانى» بعد أن أصبح يعرف مشرقياً ببلاد شنقيط وينسب إليه القادمون منه عبر ركاب الحج، فيسمون بالشناقطة. وقد تمت عملية إطلاق هذه التسمية على البلاد وسكانها، فى ظرفية يشرحها إجمالا ضمن رسالة من تأليفه الفقيه الشنقيطى عبد الله بن إبراهيم العلوى (ت1233 -1814) وعنوانها: صحيحة النقل فى علوية إدوعل وبكرية محمد قل، والمكتوبة سنة 1790م. - 1205هـ (1208 هـ أو) وفيها يقول[1]: «وكان الركب يمشى من شنجيط إلى مكة كل عام ويحج معهم من أراد الحج من سائر الأفاق، حتى أن أهل هذه البلاد: أعنى من الساقية الحمراء إلى السودان إلى أروان يعرفون عند أهل المشرق إلى الآن بالشناجطة...» لكن ابن الحاج ابراهيم لا يشرح متى تم انتشار هذه التسمية مشرقيا تبعا لاستقلال ركاب الحاج الشنقيطية عن صنوتها السودانية (التكرورية) التى كان الشناقطة ينضمون إليها أثناء استقرارهم فى ظل إشراف سياسى لبعض الممالك السودانية المسلمة على شرق موريتانيا الأمس.

ونعتقد أن هذا الاستقلال قد تم على عهد الفقيه الشنقيطى أحمد بن أحمد بن الحاج العلوى الملقب أكد الحاج (ت: 1086هـ - 1675م) والذى كان جده هو أول

---

(1) (مخطوط) نسخة شخصية.

من حج من أهل مدينة شنقيط حسب الرواية المحلية[1]، وفى عهده أضحى اسم بلاد شنقيط علما على المنطقة ورائجا فى المشرق وفى بلاد المغرب ذات الركب الحجى العريق. إلا أن ذيوع اسم بلاد سنقيط والشناقطة على مستوى المشرق، يظل راجعا إلى كون حجاج موريتانيا الأمس الذين وصلوا إلى المشرق بأعداد تكفى لتمييزهم كمجموعة مستقلة قد يكونون وصلوا من مدينة شنقيط، بحكم ازدهارها الذى أضحى ماثلا للعيان منذ نهاية القرن الحادى عشر (ق17م)، ولاستقلالها بركاب حج خاصة فى فترة متزامنة تقريبا مع انهيار ركاب الحاج الإفريقية بانفراط عقد السلط التى كانت تشرف عليها. وهو تحول تم - بالتزامن تقريبا - مع إفضاء عملية تكوين تاريخية معقدة لمجتمع الصحراء، إلى نتيجة أضحت ماثلة للعيان وهى بروز كيان شنقيطى متميز بلغته العربية الملحونة (الحسانية) وبأنماط عيشه المشتركة إلى كثير من السمات التى تميزه على ما يجاوره من كيانات حضارية. وهو الكيان الذى صار سكانه يعرفون مشرقيا بالشناقطة ومحليا بالبيضان.

إن هذه المنظومة الشنقيطية هى التى سنلتزم فى هذا العرض تقديم أصداء حضور نخبها المعرفية إلى المشرق ضمن الكتابات التى دبجها المشارقة، وذلك فى سياق تتبعنا لأطوار التفاعل الثقافى المشرقى الشنقيطى الذى هو الإطار الذى ربط موريتانيا بالمشرق العربى.

1- بدايات الحضور الشنقيطى فى المشرق (ق14 - 16م) «عهد الصورة الغائبة أو المشوشة»: قبل تعرف الشناقطة على أنفسهم مشرقياً، تبعا لانتظام أركاب حجهم الخاصة، كانت صلتهم بالمشرق قبل ذلك تتم عبر ركاب الحاج السودانية، أو من خلال الالتحاق العشوائى بالركاب المغربية الجهوية (السوس، سجلماسة ...). ولذلك فإن المنتقلين من الشناقطة إلى المشرق، خلال هذه الفترة، لم يكونوا

---

(1) راجع: سيدى بن الزين العلوى، **كتاب النسب فى قبائل الزوايا والعرب** (مخطوط. نسخة سنة 1336هـ).

يعرفون باسم عام موحد يميزهم عن غيرهم من حجاج الأفاق، وإنما كان الكتاب المشارقة يضيفونهم إلى الجهة التى قدموا منها حتى ولو لم يكونوا من سكانها أو من المنتمين إليها حضاريا. وينسحب هذا الطابع العام على الفترة الواقعة قبل ق 10هـ - 16م والتى ترددت خلالها أصداء خافتة لبعض الشخصيات الشنقيطية ضمن كتابات المشارقة مثل الترجمة التى عقدها ابن حجر فى الدرر الكامنة (354/1) للمسمّى الحسن المسوفى التكرورى، فقال: «إنه هاجر إلى المدينة وبها دفن. وقد هاجر إليها فى عشر الستين وسبعمائة، ووصف بأنه كان معتبرا ذا نعمة محبا فى الصالحين والعلماء واقتنى كثيرا من الكتب العلم....»[1] إن المترجم نسب إلى مسُوفهْ، القبيلة الصنهاجية الشنقيطية المعروفة، ثم عقبتِ النسبة باسم التكرور الذى هو مجال محدود عممّه المشارقة، فى فترة خاصة، على كل القادمين عبر ركاب الحاج السودانية، حتى ولو لم يكونوا سودانا فى الأصل.

ومن نفس المنطلق يمكن فهم الإشارات التى تتحدث عن الفقيه المتمكن عبد العزيز التكرورى الذى تبالغ الروايات الشنقيطية المدونة فى «تنْبُكْتُ» فى قدرته المعرفية ورسوخ قدمه فى الفقه المالكى، بمستوى جعل المشارقة ينهالون إليه طلبا لتقريراته وشروحه على مختصر خليل[2] والأمر يصدق على سميّه الذى يذكره السيوطى (ت: 911هـ - 1505م) فى معجمه الذى دبّجه حول أسماء شيوخه وتلاميذه ومن فى معناهم من أهل الآفاق[3].

إن هذه الأصداء الشنقيطية الخافتة فى كتابات المشارقة، كانت تقابلها، خلال هذه الفترة أصداء أقوى منها للعلماء المشارقة ومؤلفاتهم وأسانيدهم ومناقبهم فى الدوائر العلمية الشنقيطية، خصوصا فى مدن كتنْبُكْتُ، وولاته، وهو ما يرجع إلى

---

(1) ذكره م. سيد على، الحياة الثقافية فى المدينة المنورة فى العهد المملوكى، ط. عين للدراسات. القاهرة، 1994، ص : 27.

(2) أحمد بابا التنبكى (ت: 1030هـ)، نيل الإبتهاج بتطريز الديباج، طرابلس، 1981، ص: 275 (ترجمة رقم 326).

(3) أحمد بابا، نفس المصدر، ص: 275.

أن النخب العلمية فى هذه المدن كانت فى بداية استيعابها لثقافة المشرق، مما جعل صورة المشارقة طاغية، نتيجة لوهجها الحضارى على صورة الشناقطة فى الديار المشرقية. وذلك بالرغم من قوة اشعاع المسندين فى مدن الشرق الموريتانى وأدرار فى تلك الفترة .

2- مرحلة الحقل الوسط فى التفاعل الشنقيطى - المشرقى: منذ نهاية القرن الحادى عشر الهجرى وبداية تالية، تنامى الحضور الشنقيطى في المشرق وبدأ الكتاب المشارقة يدونون عنه أخبارا أكثر دقة، بشكل يجعل صورة الشناقطة أقرب إلى الوضوح والانسجام ضمن كتابات المعنيين. ومن أبرز هؤلاء الكتاب يرد اسم اللغوى المصرى المتمكن محمد مرتضى الزبيدى (ت: 1212-1790م) الذى سجل فى مؤلفه معجم المشايخ[1] عدة تراجم لقوه واستمعوا لدروسه وأجازهم إجازات حافلة، وذكرهم بأسمائهم ونسبهم إلى أوطانهم وقبائلهم فى جملة أخرى من التفاصيل التى تبرز عمق التواصل الفكرى بين الشناقطة والمشارقة مما انعكس إيجابيا على دقة هؤلاء فى تدوين أخبار زائريهم من الشناقطة. وتمثل نصوص الزبيدى أنصع الأمثلة على هذا النوع من الدقة، لأنه هو نفسه قد أضحى عند حجاج الآفاق «من وجوه العصر» الذين يتبرك بهم، الأمر الذى مكنه من أن يدبج أخبارا دقيقة عن زائريه من الشناقطة وغيرهم، لأنه يتلقى هذه الأخبار من المعنيين مباشرة ومن هنا فهو فى تراجمه يميز بين الشناقطة الذين أجازهم حسب مستوياتهم العلمية، وبالفاظ وصفات وتلقيبات تبرز دقته فى استخدام موروث الثقافة العثمانية الذى يمده بمعجم تصنيفى خصب فالفقهاء المتمكنون يحلى بعضهم بجمل من قبيل «الشيخ الصالح، الولى العارف العلامة» فى حين يقدم المتصوفة الزهاد بصفات مثل «الشيخ الصالح»، «الشاب الصالح» أما متوسطو الثقافة فهو يكثر من تعريف كل فرد منهم على حدة ب «الشيخ الفاضل» ...و ولا تكاد عملية التقسيم هذه للمعنيين تخرج عما يعرفونه به فى الدائرة العلمية انسقيطية، وهى دقة تبقى راجعة إلى أن الزبيدى كان ينتمى إلى

(1) مخطوط، مكتبة عارف حكمت، المدينة المنورة، فى مواضع مختلفة.

عصر له طابعه الخاص فى فضاء التفاعل الفكرى الشنقيطى - المشرقى.

ذلك أن عهد حضور المعنيين إلى المشرق، وإلى مصر بالذات، كان عصرا تميزت الحياة الفكرية فيه بطابع يمكن أن نسميه تجوزاً **بالحقل الثقافى الوسط** القائم على تزامن حضور نزعات فكرية مختلفة تتبادل المواقع والآراء ويضفى بعضها المشروعية على البعض الآخر فى تكامل تربوى ومؤسسى راسخ تحتضنه تشكيلات اجتماعية مكينة. إلا أن مستوى الثقافة السائد فى هذا الحقل قد تراجع على مستوى الإجازات التى تعكس، فى الغالب، المستوى المعرفى السائد، بحيث أضحت تبركية لا تشير إلى قيمة معرفية محددة، رغم علو أسانيدها. مما مكن الشناقطة الوافدين على المنطقة خلال القرن الثانى عشر الهجرى، وقد استوعبوا إجازات التدريس المشرقية فى فترات سابقة، من أن يتميزواعلى الدوائر التعليمية التى احتضنتهم، تميزاً يكفل لهم قدراً من الاحتفاظ بخصوصية ثقافية، تجعل الزبيدى وأمثاله من كتاب المشرق يدبجون عنهم أخبارا أكثر دقة.

والأمر نفسه ينسحب على الانطباعات التى تركها كتاب مشارقة آخرون، يمتاحون من نفس المرجعية، وتحكم نظرتهم إلى الشناقطة نفس الظرفية والمحددات.

من ذلك حديث الجبرتى[1] عن الشناقطة فى سياق ترجمته لأحد متصوفة المشرق، حيث يقول عن المسمى الحسين بن النور على بن عبد الشكور الحنفى الطائفى الحريرى «أنه ورد مصر سنة 1147هـ وكانت له أشعار ورسائل على لسان القوم (الصوفية) والناس فيه مختلفون منهم من يصفه بالبراعة ومنهم من يرميه بالحلول. وقد اجتمع به العلامة الشيخ محمد بن يعقوب بن الفاضل الشمشاوى (شنقيطى ترجم له صاحب فتح الشكور ص169) وصحبه مدة اتصلت فيها بينهما أسباب المودة». ثم أنكر الشمشاوى الشنقيطى على الحسين بن النور آراءه الطرقية واعتزل لذلك مساكنته. ويعلل الجبرتى هذه الحادثة بأن «المغاربة

---

(1) عجائب الآثار، ط. دار الأنوار المحمدية، القاهرة، د.ت. ج2، ص.ص: 353 - 355.

(سكان الغرب الإسلامى) لا يتحملون كلام الصوفية لأنهم ألفوا ظاهر الشريعة ولم يفقهوا نوادر أهل العرفان» ؟

وبغض النظر عن هذا الحكم وملابساته، فإن النص يندرج فى سياق المرحلة المشار إليها.

ومن نفس المنطلق يمكن فهم التعريف الذى يقدمه عبد الغنى النابلسى (ت : 1143هـ/ 1731م) عن أحد فقهاء الشناقطة، من أساطين العلم فى مدينة تنبكت الشنقيطية. حيث يعرّف به تعريفا شاملا، بادئا بتحليته ب «الإمام المحقق والهمام المدقق: أبو عبد الله محمد بن محمد بن أبى بكر، وبغيغ (....) لقب له ولكل واحد من آبائه وأجداده، الونكرى نسبة إلى ونكر (...) اسم قبيلة من قبائل السودان فى بلاد تنبكت (وهى ...) مدينة عظيمة من بلاد التكرور. وكان من العلماء العاملين مشتغلا بالعلم والعبادة وله كرامات كثيرة ولأهل تلك البلاد غاية الاعتقاد فيه وكانت له كلمة مقبولة مسموعة وشفاعة لا ترد وله مصنفات منها هذه المنظومة المذكروة وهى من بحر الرجز نظم لطيف. وله شرح على منظومة بدء الأمالى سمّاه نيل المعالى شرح عقيدة بدء الأمالى...»[1] وتعود أصالة هذا التعرف على هذا الفقيه، وبعد وفاته بوقت طويل، إلى أن النابلسى كان يلقى شناقطة ينتمون إلى مدينة تنبكت واحوازها. مما مكنه من أن يقدم هذا التعريف الشامل بحيث أتى غير مختلف عن الترجمة التى عقدها بعض الشناقطة للمعنى ضمن مؤلفاتهم فى تراجم الأعلام.

ومن الشخصيات الشنقيطية المتمكنة علميا والتى اتصلت بالمشرق اتصالا عميقا يرد اسم الشنقيطى محمد بن حبيب الله المجيدرى اليعقوبى (ت: 1204هـ 1790م) والذى كان من أبرز العلماء الشناقطة ، وممن جمعوا بين التصوف الطرقى والمنزع السلفى الصارم إضافة إلى معارفه اللغوية والفقهية الواسعة التى

---

(1) الرحلة المسماة «الحقيقة والمجاز...» مصورة عن نسخة الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1987، ص: 366: 367.

بهرت من لقيهم من نظرائه فى المشرق. وبالرغم من أن بعض الأصداء قد بقى على مستوى الذاكرة المحلية، إلا أن بعضها يتردد تصريحا أو تلميحا فى نصوص مشرقية دبَّجَهَا كتاب مشارقة أو شناقطة زاروا المشرف فى نفس الفترة تقريبا.

ففى مصر كانت للمجيدرى صلة مشهورة باللغوى المصرى محمد مرتضى الزبيدى، ويذكر أنه ساهم فى صياغة **تاج العروس** الذى ألفه هذا اللغوى شارحا به القاموس المحيط، وأنه كان ربما خط على سطر أو سطرين من هذا الشرح فيتقبل الزبيدى ذلك[1]. وعن مكانته الأسطورية فى المشرق، منعنا من تتبعها غياب الترجمة التى عقدها الزبيدى المجيدرى، ضمن معجم المشايخ، ضمن جزئه الثانى الذى لا يزال فى حكم المفقود.

وعن مكانة المجيدرى فى الحجاز يشير المحدث صالح الفلانى الشنقيطى (ت: 1803م) إلى المجيدرى قائلا: «إنه أكبر حافظين اثنين وردا على الحجاز فى تلك الفترة[2] وعلى المجيدرى تتلمذ جل أعلام الحجاز، واستمرت مراسلاتهم تصل إليه، بعد عودته إلى بلاده.

غير أن آراء هذا العالم المتمكن لم تكن دوماً رائجة فى الأوساط المشرقية، بل اختلفت ردود الفعل عليها فى مصر عنها على مستوى الحجاز مثلا ربما لقلة مكثه فى تلك الديار، ولمَا كانت تعرفه بلاد الحجاز من خصوصية ثقافية لا تعارض الزَّادَ العلمىَّ الذى شُدِّدَ بسببه النكير على المجيدرى، مثل آراء المتصوف الباطنى ابن عربى، والالتزام بالمنزع السلفى الصارم. بينما عرفت آراؤه معارضة صارمة فى الأوساط المصرية، نظرا لغياب العناصر الفكرية التى تميز الساحة الحجازية. حيث تشير المصادر إلى أن المجدرى قد ردّ عليه عالم مصرى يسمى على بن

---

(1) إبن البخارى (م. عبد الله) كتاب العمران، (مخطوط) نسخة زاوية المامى. نواكشوط.

(2) الكتانى ، فهرس الفهارس، ط. دار الغرب الإسلامى، بيروت، 82 - 1986. ج2 ص: 298.

محمد الميلى (ت: 1248هـ - 1833م) فى إحدى رسائله العديدة. ويذكر أيضا رد يسير كتبه محمد الأمير لا يزال فى حكم المفقود[1].

وبذا يتضح من طابع هذه الردود، واختلافها زمانا ومكانا، أن خصوصية الوسط الثقافى لكل مِصْرٍ من الأمصار التى مر بها المجيدرى، كانت هى الفيصل فى تحديد نوعية الردود ومستواها، أو عدم حدوثها إبتداء وهو ما يشرحه أبرز مترجم للمجيدرى قائلا: «وقلّ مِصْرٌ مرّ به المجيدرى إلا سلّم له أهله وأعجبهم من ولىّ وعالم، وعندى أن ذلك سببه كثرة الأئمة الذين فى مكان واحد وكلهم على مذهبٍ ولا ينكر بعضهم على بعض. فلما رجع إلى بلادنا (...) تعاوره علماء أهلنا وجهالهم ...»[2].

وبفعل هذه الأسباب مجتمعة استمرت صلة المشارقة بالمجيدرى وثيقة، عبر المراسلات والمشاعرات التى تركت عنه فى المشرق صورة وضاءة حيوية. وهو ما يلخصه الفقيه الشنقيطى ابن البخارى قائلا: «وأخبار شيخنا محمد بن حبيب الله (المجيدرى) مشهورة من أرضنا إلى الغرب إلى إفريقية إلى مصر إلى مكة إلى المدينة وإن تتبعت أثره لم تجد موضعا مما ذكر إلا له فيه تلميذ أو أخ ناصح أو شيخ ظاهر أو باطن...». وقد صاغ هذا المعنى شعرا تلميذ آخر للمجيدرى وهو المأمون بن الصوفى اليعقوبى (ت: 1235هـ - 1820م) بقوله:

... سل المدينة والبطحاء أىّ فتى ... يُخْبرك من فيهما من عالم وولى

هل كان يدعى كمال الدين بينهما ... أوْ كان فى المدْن إلاّ غاية الأمل

هذى رسائلهم يسعى بها أبدا ... من كان حجّ لبيت الله ذا قَفَلَ..[3]

ويذكر ابن البخارى أيضا، أنه أطلع على رسالتين إلى المجيدرى إحداهما كتبها الزبيدى والأخرى دبّجها جمل الليل[4].

---

(1) ابن البخارى، نفس المصدر.

(2) ابن البخارى، نفس المصدر.

(3) نفسه.

(4) نفسه.

وبعد المجيدرى حج علماء وفقهاء شناقطة آخرون، وتركوا انطباعات عامة عن حسن اللقيا الذى يقابلهم به مضيفوهم من المشارقة ولكنها تبقى صورة يسجلها الشناقطة عن أنفسهم وهى مع أهميتها، على غير شرطنا فى هذا العرض.

غير أنه منذ العقود الأخيرة من القرن الثالث عشر وبداية تالية (19- 20م) كانت الثقافة الشنقيطية قد وصلت إلى أوج ازدهارها، مما جعل من يُعْمِلُونَ الرحلة إلى المشرق من الشناقطة ، فى هذه الفترة، يمثلون أصالة هذا الازدهار فصار حضورهم وانعكاسه مشرقيا يمثل الصورة الموريتانية فى أنصع مظاهرها. لأنها شكلت نهاية مسار طويل من الاحتكاك المشرقى - الشنقيطى.

3- **مرحلة بواكير النهضة**: عرفت هذه الفترة جملة من الهموم الاجتماعية والفكرية التى طرحتها بالحاح عملية الحضور المتنامى للنخب الشنقيطية إلى المشرق.

ومن هذه المرحلة أضحى الحضور الشنقيطى فى المشرق، واضحا جليا. بحيث أن المقيمين من أصحاب الرحلات وخصوصا من كبار الأدباء اللغويين الشناقطة، كانوا يندمجون فى المجتمعين المصرى والحجازى وغالبا ما تترتب على هذا المستوى من الاستقرار هموم الإقامة فى وطن جديد. وتعتبر مسألة استفادة الشناقطة من الأوقاف المشرقية، مجالا طرح عديد الإشكالات، بحيث طرحت على الحضور الشنقيطى وهوية الشناقطة، أسئلة حاسمة مثلت جانبا هاما من الصورة التى انعكست عنهم فى كتابات المشارقة.

وقد كانت أعداد المستقرين فى مصر من الشناقطة قليلة، بمن جاوروا فى الحرمين، فانعكست على ظروف إقامة هؤلاء وصورتهم فى كتابات المشارقة، الهموم التى طرحتها عملية استفادتهم من الأوقاف الحجازية .

وللوهلة الأولى يجب التأكيد على قدم علاقة الشناقطة بأوقاف الحجاز إذ تعود هذه العلاقة إلى عهد التحبيس الذى أقره الأسكيا محمد ملك السانغاى، فى حجته سنة 3- 902هـ باسم «أهل التكرور» من سودانيين وشناقطة مما جعل هؤلاء

ينالون حصة دائمة من أوقاف مسلمي غرب إفريقيا، نظرا لعلاقتهم بركابهم الحجية[1].

غير أنه منذ استقلال الشناقطة عن ممالك السودان الغربي وركابها الحجية، وهو ما أسلفنا إليه الإشارة، صارت علاقتهم بالمغرب أكثر قوة، عبر انتظام حجاجهم مع ركبه المنطلق من فاس. كما ارتبطوا بأوقاف مغاربة الشمال الأفريقي (أي بالمغرب حسب مفهومه الواسع) لكنه ارتباط لم يدم طويلا، حيث اعترض عليه بعض المدينيين وغيرهم من أهل شمال إفريقيا مما طرح صراعا ثقافيا حول أحقية الشناقطة في الاستفادة من الوقف المغربي، الذي أضحى رهينا بالبت في انتمائهم إلى مجال محدد: سودانيا كان أو مغربياً. وشكلت هذه النقاشات جانبا من صورة الهوية الشنقيطية في الذاكرة المشرقية المكتوبة.

وتعود أولى هموم المسألة إلى ما قبل سنة 1200هـ[2] حيث يذكر الزبيدي فقيها شنقيطيا يسمى عبد الرشيد قدم عليه بشأن نازلة تتعلق بالوقف الشنقيطي في المدينة. وسببها هو أن بعض المجاورين(؟) رفض قيام الشناقطة بأخذ حصة من الوقوف المغربية، على اعتبار أنهم من السودان وليسوا مغاربة. وقد كتب الزبيدي بشأن الموضوع فتوى جزم فيها بأحقية الشناقطة في حصتهم من الوقف المغربي وكذا كتب غيره من علماء مصر، مؤكدين بذلك انتماء الشناقطة وبلادهم إلى الفضاء المغاربي الحالي. وهو حكم يرجع في نظرنا إلى دقة معرفة الزبيدي وأضرابه من المصريين بشؤون الشناقطة وغيرهم من حجاج الآفاق. وينسحب الحال نفسه على السلطة المغربية التي أكدت الانتماء المغربي الشنقيطي، كما أكده علماء المغرب كالتاودي بن سودة الذي كتب عن الشناقطة «أنهم من خلفي المغاربة».

---

(1) راجع: السعدي (عبد الرحمن) تاريخ السودان، باريس، 1981، ص: 72-73 (من النص العربي).

(2) معجم المشايخ،م. س. ج1، ص ص : 78 -79.

وفى مطلع القرن الرابع عشر (ق. 20م) نجد المسألة تتجدد مع العالم الشنقيطى محمد محمود ابن التلاميذ التركزى (ت: 1323هـ - 1904م) الذى صارع العالم المغربى الدارج، على توليه كرسى المالكية بالمدينة [1]. ولكن طرح المسألة على مستوى الباب العالى يرجح أن لها خلفية أعمق من مجرد صراع شخصى بين الرجلين. وبغض النظر عن هذه الملابسات فإن الأساسى منها لموضوعنا، هو أصداؤها وما عكسته من معالم الهوية الشنقيطية فى الأوساط المشرقية وكتاباتها.

وقبل ابن التلاميذ، كان أحمد بن الأمين الشنقيطى حاضرا فى نزاع على الوقف الشنقيطى سنة 1902. ومؤدى هذا الصراع أن بعض الشناقطة كان مقيما بالمدينة وأراد أن يأخذ من وقف «المغاربة العمومى» فعارضه الجزائريون خاصة وقالوا «إن الشناقطة ليسوا مغاربة، فمنعوه من أخذ حصته.... وقدم ابن الأمين للشنقيطى المعنى بالمسألة، حججا يرد بها على ما نعيه حصته من الوقف. ومن هذه الحجج فتاوى العلماء المغاربة والمشارقة التى أشار إليها الزبيدى، هذا إلى جانب رأى للفقيه المغربى العربى بن السائح، أورده فى كتابه بغية المستفيد، ومؤداه إن شنقيط من المغرب... لكن مفتى المدينة تاج الدين الياس لم يقبل ما فى تلك النصوص من أدلة، وأفتى سنة 1899م بأن الشناقطة من السودان.. [2].فإلى ما ترجع أسباب هذا الحكم وفى فترة لم تعد للشناقطة أى صلة بالتكرور؟

إن الأمر فى نظرنا يرجع إلى أن النخب المشرقية (الحجازية) قد تعاملت مع الهوية الشنقيطية بنوع من اللاتاريخية، مما جعلها تبقى أسيرة فترة تأسيسية (استثنائية) من علاقة الشناقطة مع الفضاء المشرقى عبر ركاب الحاج السودانية

---

(1) ابن الأمين (أحمد)، الوسيط فى تراجم أدباء شنقيط، نواكشوط - القاهرة، 1989، ص: 520.

(2) ابن المين، نفس المصدر، ص. ص: 423 -425.

(التكرورية) وفى فترة محددة، ولم تتفهم المتغيرات التى حكمت تلك العلاقة على مستوى قنواتها وملابساتها المحلية فى الغرب الإفريقى. ومن هنا جاء حكم مفتى المدينة تاج الدين الياس بكون الشناقطة ينتمون إلى السودان، لأنه كان متأثراً، فيما يبدو، بصدى العلاقة السابقة بين الشناقطة وممالك السودان الغربى التى كانت تعرف عند المشارقة «ببلاد التكرور».

ثم إنه من الواضح أن أهل المدينة كانوا يميزون بين فئتين تستفيدان من أوقاف المجاورة المخصصة لمسلمى افريقيا:

- الحجاج القادمون من السودان الغربى وهم السودانيون من «أهل التكرور».
- المجاورون الآتون من شمال إفريقيا ويعرفون بـ «المغاربة».

وبالتأكيد فإنه تبعا لهذه القسمة الضيزى، كان وقف المغاربة يقدم لكامل سكان الغرب الإسلامى باستثناء الشناقطة والسودانيين من أهل غرب إفريقيا.

ويرجع الأمر، من وجه آخر، إلى أن رسوخ هذا التقسيم قد جاء فى وقت استقلت فيه ركاب الحاج الشنقيطية عن صنوتها السودانية التى انفرط عقدها بانهيار الممالك التى كانت تشرف عليها منذ عهود خلت. مما جعل الشناقطة لا يقدمون أنفسهم للاستفادة من الوقف «السودانى» هذا إذا قبل السودانيون ذلك وفى نفس الوقت كان المجاورون من إفريقيا الشمالية قد تعودوا على طابع الشنقيطية مع الركب الحجى السودانى وأوقاف مجاوريه، فرفضوا للتو أية مطالبة جديدة بحصص للمغاربة «الجدد».

وبذا أقصى الشناقطة فى المشرق من روابطهم بالسودان الغربى، وانتكست (نظريا) محاولتهم لإرساء أسس مادية صلبة قواما لانتماء إلى المغرب يرسخ ما يفهمون أنه هويتهم العربية.

لكن المسألة قطعا لم تكن تشكيكا من النخب المشرقية فى انتماء الشناقطة إلى فضائهم العربى، بقدر ما كانت وثيقة الصلة بالهموم المحلية الحجازية المرتبطة

بصراع بعض الشناقطة مع أفراد المجتمع المدينى، فى ظل تدهور أوضاع رقابة الأوقاف الحجازية خلال العهد العثمانى. كما أن دفاع عبد الرشيد الشنقيطى، ومن تلوه، عن «مغربيتهم» إنما يرجع إلى أنهم كانوا يفهمون هذه النسبة بوصفها مرتبطة بمنطقة أوسع مجالا من المغرب الحالى، وهى تحديدا المغرب الإسلامى الذى يشمل فى عرف المشارقة، كامل المنطقة الممتدة من التخوم الليبية شرقا إلى مصب نهر السنغال فى أقصى الجنوب الشنقيطى. دون أن يمنع هذا الطرح، أو التفسير، من التأكيد على الروابط الوثيقة بين غرب الصحراء والمغرب المعاصر.

ثم إن القضية لم تكن إثارة لمشكل «الهوية»، لأن الوعى بهذه الأخيرة لم يكن قد ترسخ بقوة فى الوعى الجماعى لنخب الغرب الأفريقى المسلم. ولا أدل على ذلك من أن ابن التلاميذ، وهو طرف فى المسألة الوقفية عينها، قد ظل يمثل فى الشرق صورة المثقف الشنقيطى الخداعة واللماعة فى أغلب النصوص المشرقية.

ولقد كان بودنا تقصى أخبار جل الشناقطة من أصحاب العلم والأدب الذين استقروا بمصر والحجاز، لكن ضياع أخبارهم وآثارهم، فى المصادر المشرقية، أمر يجعلنا نقتصر من بينهم على الأديب اللغوى المتمكن محمد محمود بن التلاميذ التركزى (ت: 1323هـ - 1904م) لأنه مثل فى المشرق شخصية «المثقف» الشنقيطى لعهده. وذلك بحافظته الواعية لنوادر الأدب وشوارد اللغة وعويص مشكلات الفقه وأصوله مع حدة طبع زائدة تمثل مزاج الصحراويين... إلى كثير من السمات التى أضحت عند المشارقة علما على الشناقطة منذ الفترة الحديثة وإلى اليوم.

ثم إن ابن التلاميذ قد وصل إلى المشرق بعد أن ملأ وطنه علما، حيث تضلع من العلوم السائد فى الدائرة الثقافية الشنقيطية فقد لازم اللغوى المشهور اجدود بن اكتوشنى العلوى الشنقيطى، وعليه تخرج، ورحل إلى المشرق ومر بالفقيه ابن الأعمش بتندوف وتلقى عليه جملا من الحديث، هذا بالإضافة إلى زاد علمى جمعه ابن التلاميذ من مطالعاته الواسعة مما مكنه من أن «ينفرد فى المشرق باللغة والأنساب...» على حد تعبير صاحب الوسيط.

وبهذا الزاد العلمى الذى يمثل اصالة الثقافة الشنقيطية فى أوج ازدهارها، برع ابن التلاميذ فى معارف عصره اللغوية والأدبية وترك بصماته على حركة الثقافة بالمشرق، بما أثاره فيها من نقاشات أعادت لها ما قدم عهدها به من روح النقد والمراجعة.

- على مستوى الحجاز وصل ابن التلاميذ إلى الحجاز لقضاء فرض الحج سنة 1283هـ ثم قدم المدينة فاتح المحرم سنة 1284هـ فتلقاه أديبها عبد الجليل براده فى بيته الذى ظل موئلا لأدباء الحجاز وشعرائه. وظلوا يتلقفون إنتاج ابن التلاميذ بغير قليل من الإعجاب. فعند ما ألف ابن التلاميذ حاشية على شرح أحد اليمنيين «للامية العرب» قرظها عبد الجليل براده بمكتوب دبجه فى 7 جماد الأولى سنة 1284هـ وفيه يقول أن ابن التلاميذ «قد أتى فى هذه الحاشية بالعجب العجاب، من التمييز بين الحق والباطل...»[1] واستمرت الصلة بين الرجلين ردحا من الزمن كان عبد الجليل يمطر فيه الشنقيطى بالمكاتبات والمراسلات ويمدحه بالقطع الشعرية التى يبين فيها أياديه البيضاء على العلم وأهله فى الحرمين، إلى كثر من الثناء الذى اعتبره صاحب الوسيط «من المبالغات»(2) ثم حدثت جفوة بين الرجلين، بعد أن مال براده إلى معارضى محمد محمود من المدنيين كالبرزنجى والنبيلى... وقد طمست هذه الصراعات ما كان براده قد اعلن عنه من الثناء على ابن التلاميذ ولذلك لم يكن صيته فى الحجاز مدويا كحاله فى باقى المواطن المشرقية التى زارها. مما يؤكد على أن مكانته فى نفوس مناوئيه مكينة راسخة ولكنهم يتراجعون عنها لأول خلاف عابر. والدليل على ذلك، أنه فى الحجاز نفسه، وفى بيت براده وأضرابه أنفسهم قدم الرحالة التونسى محمد بن عثمان السنوسى وسمع بأخبار الشنقيطى ثم لقيه فى الحرم النبوى، وسامره فى دار براده، وسجل فى رحلته انطباعه عن الرجل وعلمه قائلاً: «حضر (محمد محمود

---

(1) محمد محمود بن التلاميذ الشنقيطى، الحماسة السنية...، دار الموسوعات القاهرة، 1319، ص 107 - 108.

(2) المصدر السابق، ص 381.

الشنقيطى) عندى فى بيتى (بالمدينة) فإذا بالرجل آية الله فى حفظ الشعر العربى والتمكن من اللغة العربية، وحضر معنا مسامرة عند الأفندى عبد الجليل (برده) أبرق فيها بلطائف الشعر ونوادر الأدب بحيث إن محاضرته لا تمل...»[1].

لكن ابن التلاميذ لم يطب له القرار فى المدينة بسبب مكائد خصومه، فرحل تحت تهديد الوالى إلى القاهرة وبها استقر إلى أن دفن بها.

- فى مصر: نزل ابن التلاميذ عند نقيب الأشراف السيد توفيق البكرى فأكرم منزله، وكان البكرى يشرح إذ ذاك أراجيز العرب فطبعها، ادّعى أن ابن التلاميذ أن الشرح من تأليفه وأن البكرى انتزعه منه قسرا[2].

إن هذه الرواية مقدمة فى كتاب الوسيط، الذى ألفه ابن الأمين، وهو بلدى ابن التلاميذ، إلا أنه كانت بينهما جفوة، ثم إن جملة قرائن تدل على أن ابن التلاميذ لم يكن أبدا يسطو على أفكار الآخرين، والدليل يقدمه الكاتب العراقى عبد اللطيف الدليشى فى معرض حديثه عن قصة مشابهة كان البكرى طرفا فيها مع الكاتب المنفلوطى[3].

والمهم إن ابن التلاميذ قد حسم الأمر بانتقاله عن البكرى إلى مضيفين آخرين تلقوه بالترحاب لما رأوه من علمه وبلغهم من أخباره، إذ لقفته الأوساط القاهرية، فترك فيها صدى واسعا عن قوة حافظته وسعة علمه بين معاصريه من كبار الأدباء أو من الذين كانوا منهم آن ذاك شبابا يطلبون العلم فى الأزهر.

فقد اتصل ابن التلاميذ بالشيخ محمد عبده الذى تلقى الشنقيطى بصدر رحب وخصص له معونة شهرية كان يخصص مثلها ،لطائفة من الأدباء ياوون إليه

---

(1) محمد السنوسى، الرحلة الحجازية، تحقيق على الشنوفى، التونسية للتوزيع، تونس 1987، ج3، ص 170 - 171.

(2) الوسيط، م.س، ص ص: 393 - 394.

(3) من أعلام الفكر الإسلامى فى البصرة: محمد أمين الشنقيطى، وزارة الإعلام بغداد، 1981، ص 70.

كحافظ أمام الكاظمى...»[1] ويبدو أن هذه المعونة كانت «رزقا من الأوقاف، سعى محمد عبده ليكون الشنقيطى ممن يتلقونه. ويظهر أن هذا الاحتفاء كان كثيرا، حيث يذكر طه حسين أنه كان يسمع ما يعرب عنه طلاب الأزهر من تعجبهم من عظم «حماية الأستاذ الإمام محمد عبده للشنقيطى وبره به ...»[2].

وعن شخصية ابن التلاميذ وتمكنه المعرفى تحدث كبار الكتاب والأدباء المصريين بغير قليل من الإعجاب والتقدير.

فمحمد رشيد رضا، وهو تلميذ محمد عبده، يصف الشنقيطى ب«العلامة المحدث الذى انتهت إليه رئاسة علوم اللغة والحديث فى هذه الديار (المصرية) ولا سيما علم الرواية للحديث الشريف ولأشعار العرب المخضرمين...»[3] ويحذو حذوه أحمد باشا تيمور فيحلي شيخه الشنقيطى ب«الأستاذ العلامة الحجة الثقة إمام اللغويين فى مصر...»[4] ويضيف متحدثا عن شخصيته قائلا إنه «كان شديد التمسك بالسنة قوالا للحق ولو على نفسه مع حدة طبع زائدة، ولهذا لم ينتفع به إلا القليلون. وكان لا يمل المطالعة ليلا ولا نهارا حتى أضنته كثرة الجلوس». ولا يخرج طه حسين عن نفس التوجه، فهو يذكر أنه كان يسمع حديث الطلاب الكبار فى الأزهر عن الشيخ الشنقيطى «وأنهم لم يروا قط ضريبا (له) فى حفظ اللغة ورواية الحديث سندا ومتنا من ظهر قلب...»[5].

لكن أكثر الكتاب المشارقة صلة بالشنقيطى، هو بلاشك أحمد حسن الزيات الذى تتلمذ على الرجل وخبر أحواله عن قرب وسجل عنه انطباعات دقيقة فى

---

(1) عباس محمود العقاد، عبقرى الإصلاح والتعليم محمد عبده. ط. بيروت 1971، ص178.

(2) الأيام، ط. 32 دار المعارف، القاهرة، 1982، ج2 ص 154.

(3) ذكره الخليل النحوى، المنارة والرباط، تونس 1987، ص 270.

(4) أعلام الفكر الإسلامى فى العصر الحديث، لجنة نشر المؤلفات التيمورية، القاهرة، 1967، ص 72.

(5) الأيام، م.س، ص 154.

مقال له شهير عنونه ب «أول ما عرفت الشنقيطي»، كما لازمه إلى أن توفي. فهو يقول عن علم ابن التلاميذ أنه «كان آية من آيات الله في حفظ اللغة والحديث والشعر والأخبار والأمثال والأنساب لا يند عنه من كل أولئك نص ولا سند ولا رواية. وكان شموس الطبع حاد البادرة قوي العارضة، يجادل عن نفسه بالجواب الحاضر والدليل المفحم واللسان السليط...»[1] ويبدو أن حدة الطبع هذه كانت مسؤولة عن كل ما خاضه الرجل من صراعات ونقاشات، ولعلها كانت السبب الأقوى أيضا فيما عرفه من شهرة عكستها مشاركته بقلمه في إذكاء جذوة النقاشات العلمية الحادة التي جرت بينه وبين مثقفي عصره، بحيث انعكست شهرته العلمية في الصحف الأدبية السيارة: ك «الضياء» لليازجي، و«مصباح الشرق» للمويلحي و«المؤيد» لعلي يوسف. وعن هذه الخصومات الأدبية والفكرية يقول الزيات أنه، وهو يافع كان حديثه وحديث المتؤدبين يدور حول ما تناقلته الأفواه وتتداوله الصحف من الجدل المضطرم الحاد بين الحافظ الحدة الشيخ محمد محمود الشنقيطي وخصومه من علماء الأزهر وأدباء العصر...»[2] ثم إن الشنقيطي كان لا ينفك يتحدى رجال اللغة بالمسائل الدقيقة والنوادر الغريبة، مستعينا على جهلهم بعلمه، وعلى نسيانهم بحفظه، حتى هابوا جانبه وكرهوا لقاءه، وأصبحت حياته سلسلة من الخصومات الأدبية سجلها بالشعر اللاذع والنثر القارص في كتابه الحماسة...».

ويعد ابن التلاميذ لم يصل إلى المشرق من الشناقطة منهم في مثل تمكنه المعرفي وشهرته في تلك الديار لكن الصورة التي تركها الرجل عن الشناقطة كانت من التوهج والتألق بحيث كانت خاتمة عهد طويل من التفاعل الفكري بين الشناقطة والمشارقة.

إلا أن هذه الصورة الوضاءة تظل راجعة إلى أن من كان يقدم إلى المشرق

---

(1) من وحي الرسالة، القاهرة، 1963، ص: 248.

(2) نفس المصدر، ص 250 - 251.

من الشناقطة ظل يقدم بزاد من ثقافة عصر التدوين العربية وبأنقى صورها، إلى محيط ثقافى مشرقى لازالت فيه بقايا عهد الانحطاط، مما جعل إسهامهم مفيدا طريفا وترك لهم من الشهرة ما لم ينله اسلافهم من اصحاب الرحلات، ولذا فإنه عندما ولج المشارقة ثقافة النهضة وآدابها ، لم يستطع الشناقطة مواكبة هذا التحول، بفعل اختلاف «النسق» بين ثقافتهم والثقافة المشرقية، ونظرا للحضور الاستعمارى الذى كبح عملية التواصل بين الشناقطة والمشارقة، ومنعها من أن تصل إلى مستوى تصبح فيه جزءا من التقاليد المؤسسية لثقافة المشرق، مما يحافظ على الصورة التى تركها ابن التلاميذ واضرابه ثابتا بنيويا لا تطمسه التحولات المستجدة.

ولعل هذا هو السبب فى التشويش الذى عرفته الصورة الموريتانية فى الأدبيات السياسية الرسمية على مستوى العالم العربى إبان الستينيات والسبعينيات. ويبقى الأمل معقودا على إحياء هذه الروابط التاريخية بين الموريتانيين وعمقهم العربى من خلال تكوين صورة صحيحة عنها بالتأصيل الفكرى البعيد عن العواطف والأوهام. وعسى أن نجد إلى ذلك سبيلا.

حضور أحمد بن الأمين الشنقيطى فى الحركة اللغوية والأدبية فى مصر

د. يحى بن أحمد معلوم
كلية الآداب - جامعة نواكشوط

حياته:

1- هو أحمد بن الأمين بن محمد الأمين الشنقيطى يرتفع نسبه إلى علىّ بن أبى طالب، وأمه خديجة بنت سالم من قبيلة الاقلال التى ينتهى نسبها إلى أبى بكر الصديق[1].

فقد ولد ابن الأمين فى الثمانينات من القرن الثالث عشر الهجرى، ولم نتمكن من تحديد مؤكد لسنة ميلاده لأن ما ذكره فؤاد السعيد من أنه ولد عام 1989م هو استنتاج فقط من أنه توفى سنة 1331هـ عن عمر يناهز 42 عاما[2].

غير أن د. محمد المختار بن اباه يعتقد أن ابن الأمين قد توفى عن عمر يناهز الخمسين عاما لأنه قد أدرك أحد لدات ابن الأمين المولود سنة 1280هـ[3].

وعلى كل حال فقد ولد ابن الأمين ونشأ فى المنطقة الغربية (الكبلة) من موريتانيا، وعلى وجه التحديد فى إمارة الترارة، كما قد توفى فى القاهرة سنة 1331هـ / 1913م[4].

---

(1) سيدى عبد الله بن الحاج ابراهيم: صحيحة النقل (مخطوط بحوزتى).

(2) انظر مقدمة كتاب الوسيط (الطبعة الثانية).

(3) انظر مقدمة كتاب الوسيط (الطبعة الرابعة).

(4) عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين. جـ1 / 171. وفؤاد سركيس: معجم المطبوعات العربية، ص: 1148- 119، والزركلى: خير الدين: الاعلام، جـ 1/ 101.

أما عن دراسته فقد أخذ بدرجات متفاوتة عن جملة من المشايخ المشهورين[1] مثل:

1- مأمون بن محمد الأمين (عمه).

2- محمد سالم بن الأمين (أخوه).

3- المختار بن الما.

4- يحظيه بن عبد الودود.

5- محمد فال بن باب.

6- الشيخ ماء العينين بن الشيخ محمد فاضل.

غير أن المصادر لم تتحفنا بمعلومات تذكر عن الفترات التى أقامها فى طلب العلم ولا عن ما درسه على كل شيخ من المشايخ الذين أخذ عنهم.

لكن آثاره العلمية ومصادره فيها تدل على أنه كان متخصصا فى العلوم اللغوية والأدبية. كما تدل هذه المصادر على أنه كان مشاركا، بل عميقا فى مجال العلوم الشرعية[2].

ومما لاشك فيه أيضا أن اتصاله وإقامته فى المشرق قد وسعت ثقافته وعمقتها. بعد أن تأسست هذه الثقافة على قاعدة معرفية متنوعة فى موريتانيا.

2- رحلاته العلمية:

استهل ابن الأمين رحلاته العلمية بولاية تكانت - بموريتانيا، ثم شد الرحال إلى المغرب، فاتصل باهم عواصمه العلمية، كفاس ومكناس بعد أن مر على الشيخ ماء العينين فى مدينة السمارة[3] وقد خرج ابن الأمين من موريتانيا متوجها إلى

---

(1) يحى بن أحمد معلوم: ابن الأمين الشنقيطى وأثره فى الدراسات اللغوية والنحوية والأدبية رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة الفاتح 84 /1985م، ص : 53. (مرقومة).

(2) انظر ابن الأمين الشنقيطى وأثره فى الدراسات اللغوية (رسالتنا للماجستير)، ص: 46 -48.

(3) أحمد بن الأمين : الوسيط (المقدمة)، ص : 4.

المغرب (عبر الشمال الموريتانى) فى سنة 1315هـ/ 1897م ويبدو أنه أقام فى المغرب أكثر من سنة لأنه وصل إلى الحجاز وأدى فريضة الحج سنة 1317هـ.

ونعتقد أن أداء فريضة الحج لم يكن إلا سببا مباشرا لهذه الرحلة وينضاف إليه اهتمامه الشديد بالتحصيل العلمى والترحال فى سبيله.

وقد التقى ابن الأمين بمجموعة من علماء الحرمين الشريفين أثناء إقامته بالحجاز ووقعت بينه وأحمد البرزنجي (ت1319هـ) خلافات حادة أثناء الفترة التى أقامها بالمدينة المنورة . وأساس هذا الخلاف أن البرزنجى كان يغلط مالكا فى الموطأ: (فى كتاب الإيمان والنذور فى العبارة التالية: «وعليه هدى بدنه أو بقرة أو شاة إن لم يجد إلا هى..») . وكان البرزنجي قد كتب رسالة سماها: «إصابة الدواهى فى اعراب الاهى – ط» يغلط فيها مالكا، وفى رد ابن الأمين على البرزنجى لخص ما نقله أبو حيان فى شرح التهيل من أن العرب شاع فى اسلوبها إنابة الضمير عن ضمير وبذلك يكون التقدير فى تلك الجملة (إن لم يجد إلا إياها بدل الاهى)[1].

ويجدر أن نلاحظ هنا أن ابن التلاميذ الشنقيطى قد رد أيضا على البرزنجى فى هذه المسألة قبل حضور ابن الأمين إلى المشرق[2].

ثم خرج ابن الأمين من الحجاز – بعد أن أدى فريضة الحج – متوجها إلى المواطن الإسلامية من الاتحاد السوفيتى – سابقا) فألف كتابه: «طهارة العرب»[3]. اثناء إقامته بقازان فى تلك الرحلة ونشره سنة 1326هـ. وكان السبب المباشر لتأليف هذا الكتاب هو الرد على صاحب كتاب «الأمومة عند العرب» الذى هو

---

(1) انظر الوسيط. (المقدمة).

(2) انظر الرحلة العلمية الشنقيطية لأبن التلاميذ.

(3) أشرفت على تحقيقه فى كلية الآداب بجامعة نواكشوط من طرف محمد بن محمد بن عبد الله.

لأحد دعاة المسيحية. ويهدف مضمون الكتاب إلى الطعن فى نسب النبى (ﷺ) خاصة من خلال طعنه فى انساب العرب بعامة[1].

وقد مر صاحبنا وهو عائد من المناطق السفيتية على تركيا فزار معظم المكتبات والمعاهد العلمية بالاستانة والاناضول وازمير، وغادر مدن تركيا متوجها إلى سوريا سنة 1319هـ فاستقر بها فترة لم تطل رغم أنه اجتمع بعلمائها وزار مكتباتها، ولم يدخل القاهرة إلا فى سنة 1320هـ قادما إليها من المناطق السفيتية وتركيا وسوريا. وقد طبع كتابه «الدرر اللوامع» فى القاهرة سنة 1320هـ واستقر بها من ذلك التاريخ.

3- نشاطه العلمى بمصر:

وفى الفترة التى قضاها بمصر كان شديد الاتصال بالاوساط العلمية فيها عاكفا على الدرس والتأليف والتحقيق مستفيدا من مكتباتها وظرائفها العلمية كما كان شديد الاتصال بعلمائها الأفاضل مثل توفيق البكرى وأحمد تيمور باشا والسيد أمين الخانجى، وقد وفر له هذا الأخير كل وسائل الراحة التى تساعده على الاعتكاف لتأليف الكتب وتحقيقها، كما أنه طبع له كل مؤلفاته العلمية وشروحه المفيدة[2] وقد كتب ابن الأمين فى فترة إقامته بمصر معظم كتبه القيمة، كما حقق مجموعة هامة من عيون الشعر العربى ويمثل الجدول التالى أهم كتبه:

1- الدرر اللوامع على همع الهوامع، طبع القاهرة 1320هـ.
2- الدرر فى منع عمر طبع بالقاهرة 1321هـ.
3- شرح أمالى الزجاجى طبع بمصر 1324هـ.
4- شرح صهاريج اللؤلؤ طبع بمصر 1324هـ.
5- طهارة العرب طبع بقازان 132هـ.

---

(1) انظر كتاب طهارة العرب لابن الأمين، تحقيق محمد بن محمد عبد الله، السنة الجامعية 96 -97، ص : 18.

(2) انظر مقدمة الوسيط.

6- شرح ديوان طرفة بن العبد البكرى طبع بقازان 1327هـ.

7- شرح ديوان الشماخ بن ضرار طبع بمصر 1327هـ.

8- شرح كتاب ليس فى كلام العرب لابن خالوية طبع بمصر 1327هـ.

9- شرح المعلقات العشر وأخبار قائليها طبع بمصر 1329هـ.

10- الوسيط فى تراجم أدباء شنقيط طبع بمصر 1329هـ.

11- الاعلان بمثلث الكلام لأبن مالك طبع بمصر 1329هـ.

12- تحفة المودود فى المقصور والممدود طبع بمصر 1329هـ.

13- درء النبهانى عن حرم سيدى أحمد التجانى طبع بمصر 1330 هـ.

14- تصحيح كتاب الأغانى لابن الفرج الاصفهانى طبعة ساسى.

3- معالم منهجه فى الدراسات اللغوية والأدبية:

يتسم الطابع العالم لمنهج ابن الأمين النحوى بالتقليد لآراء ومناهج من سبقوه، ورغم أنه كان يستخدم القياس النحوى على نطاق أوسع فقد حرص بالدوام على أن يحشد الآراء من مختلف المذاهب النحوية ويترك كثيرا منها دون ترجيح ما يعتقد أنه أصح أو أرجح فى حين أنه فى بعض الأحيان كان يبدى آراءه ويعقب على المسائل التى يعرض لها، بل ويدافع عما يعتقد أنه صحيح ويرفض ما يرى أنه ضعيف كذلك.

ولم يكن استخدام القياس عنده مقصورا على دراسة الظواهر اللغوية وشيوعها وجمع النصوص واستقراء مادتها، بل تجاوز ذلك إلى توظيف القياس لدى أهل المنطقة وأصول الفقه فى الدراسة النحوية، وهو العملية التى يتم بها إلحاق بعض الظوهر أو النصوص اللغوية ببعض، وذلك مثل ما ذكره فى معرض رده على ابن التلاميذ القائل بصرف عمر: «أما قول هذا الشيخ أنه (عمر) جاء مصروفا فى كلام العرب واستشهاده بمثل قول الشاعر:

يا أيها الزارى على عمر قد قلت فيه غير ما لم تعلم

مما لا يصح به الاستدلال مطلقا وذلك لوجوه من أهمها: «أن احتمال

الصرف للضرورة هنا يساوى احتمال عدم الصرف للضرورة فيما ذكرناه، ثم يتطرق صاحبنا إلى جملة من المقولات القياسية مثل قوله: «الدليل متى تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال» وقوله أيضا «إن الصرف هو الاصل والمنع قيد»[1].

وفيما يلى بعض المقولات العامة عند النحاة والتى استخدمها ابن الأمين فى مؤلفاته وبنى عليها آراءه وحججه.

- «مالا يفتقر إلى تقدير أولى مما يفتقر إلى تقدير».
- «ليس كل ما سمع عن العرب يقاس عليه».
- «ان المعتبر فى السماع عن النحويين هو النثر لأن النظم هو محل الضرورة عندهم»[2].
- «ان اجماع النحاة على الأمور اللغوية لا يجوز خرقه»[3].
- «إن النحو قد استقر فلا يحدث فيه شئ»[4].
- «القياس لا يصار إليه مع وجود السماع».
- «الطارئ يزيل حكم الثابت»[5].
- «ما يقدم فى العلة لا يقدم فى المعلول»[6].
- «إن فى النحو مواضع يغلب استعمال القياس فيها وأن فيه اصولا به القياس مرفوضة ويجوز للشاعر الرجوع إليها»[7].

---

(1) أحمد ابن الأمين: الدرر فى منع عمر، ص: 5.

(2) أحمد ابن الأمين: الدرر فى منع عمر، ص: 5.

(3) المصدر نفسه، ص: 5.

(4) المصدر نفسه، ص: 5.

(5) المصدر نفسه، ص: 6.

(6) الغرر فى منع عمر، ص: 6.

(7) الدرر فى منع عمر، ص: 9 - 10.

- «عدم العلة علم العدم»[1]، ومثل كيت وذيت من المبنيات لأن عريها عن سبب الاعراب كان سببا فى البناء.

- «الفروع تنحط عن الأصول ولا تساويها»[2].

- «ان اللغة نقلية لاقياسية» و«اللغة لا تثبت بالقياس»[3].

4- شهادات وترجمات للشنقيطى:

يقول عنه الزركلى: «أحمد بن الأمين الشنقيطى عالم بالأدب من أهل شنقيط ونزل بالقاهرة وتوفى بها...»[4] كما أشار مدير المخطوطات بدار الكتب المصرية (فؤاد سيد) إلى أن ابن الأمين بتأليفه كتاب الوسيط قدم لنا مجموعة مهمة من الشعراء الموريتانيين وآدابهم... وقد ساعد المؤلف على ذلك حافظته الواعية العجيبة ومعرفته الواسعة بأخبار بلاده وتاريخها وتنقلاته الكثيرة بين ربوعها ولقائه الشخصى لأكثر هؤلاء العلماء الذين ترجم لهم وروى عنهم أشعارهم، ويقول: «إنه كان على فهم تام ومعرفة كبيرة بالعلوم الأصلية والفقهية كما كان له دراية بالتعاليم الصوفية، هذا فضلا عن علو كعبه فى علوم العربية وآدابها كما يظهر ذلك جليا من الجهد العلمى واللغوى فى شرح وتحقيق الكتب التى تولى نشرها من عيون الشعر والأدب العربى ودواوين فحول الشعراء وأصول اللغة...»[5].

ويقول عنه محمد يوسف مقلد: «إن هذا الشنقيطى العظيم فى الوسيط وغيره فضل لا ينكره إلا كل جاحد أو مكابر، فلقد كان التدوين فى عصره مقصورا على النسخ والاستنساخ من خط إلى خط ومن حافظة إلى حافظة، الأمر الذى يستوجب

---

(1) الغرر، ص: 4.

(2) الدرر، ص: 5.

(3) الغرر، ص: ٥.

(4) خير الدين الزركلى: الاعلام جـ1/ 101.

(5) انظر مقدمة الوسيط لفؤاد سيد (الطبعة الثانية).

تعدد الرواة والرواة ليسوا كلهم سواسية فى المستوى والفهم والذوق فلو لم يحفظ لنا الوسيط هذا القدر اليسير من الشعر الموريتانى لظل كمية مهملة يفتك بها النسيان والتشتت كما فتك بكثير من القيم الأدبية والعلمية سواها،[1].

ومما لاشك فيه أن صاحبنا (ابن الأمين) كان عالما شامخا فى مجال اللغة والادب، وتشهد الدراسات التى خلفها بذلك[2].

---

(1) محمد يوسف مقلد: شعراء موريتانيا، ص: 402 - 403.

(2) إذا أردت التوسع انظر بحثنا المعنون بـ «ابن الأمين الشنقيطى وأثره فى الدراسات اللغوية والأدبية، تحت النشر .

محمد محمود بن التلاميذ التركزى الشنقيطى: علاقاته ورحلاته

أ- ماء العينين بن محمد الأمين
قسم اللغة العربية بكلية الآداب
جامعة انواكشوط

1- ابن التلاميذ فى تركيا وأوربا:

كان ابن التلاميذ كثير التنقل والرحال بين مصر والحجاز والشام وتركيا بحثا عن الكتب لمطالعتها ونسخها، وخلال ذلك تعرف على كثير من أهل العلم والمعرفة والجاه والسلطان فى هذه البلاد، فؤعجبوا به إعجابا غير عادى، واعتبروه معجزة زمانه وأحد علمائه الأفذاذ الذين قل أن جاد الزمان بمثلهم حتي أصبح معروفا لدى بعض لأوربيِّين والمستشرقين. وقد سمع الخليفة التركى، عبد الحميد الثانى، بفضله وطول باعه وسعة إحاطته بالعلوم، ولذا حين علم الخليفة بقدومه مرة إلى القسطنطينية بعد ذلك استدعاه، وأكرمه وعرف قدره[1].

ثم إن الخليفة كان مهتماً بالبحث عن الكتب العربية الموجودة فى فرنسا وبريطانيا والأندلس، فأشار عليه أحد رجاله بأنه لا يصلح لهذه المهمة غير صاحبنا، فأرسل إليه بأن يتهيأ للسفر إلى أوربا، فقبل الطلب بشروط، منها عزل ناظر وقف الشناقطة بالمدينة، وإعطاؤه طباخا ومؤذنا، وأن تكون له مكافأة عند

---

(1) مقلد (محمد يوسف): شعراء موريتانيا، نشر مكتبة الوحدة العربية، طبع دار العلم للملايين، الدار البيضاء - بيرو 1962م، ص: 56. وتيمور (أحمد): أعلام الفكر السياسى، نشر لجنة نشر المؤلفات التيمورية، ط1، القاهرة1287هـ 1967م، ص: 270.

رجوعه، وقد أشار إلى هذه الشروط فى ميمية التى نظمها لمؤتمر العلوم الشرقية بقوله[1]:

فكان من السلطان أمرك بعدما شرطت أمورا لم تصادف أولى عزم

ثم أوفده الخليفة سنة 1304هـ إلى باريس ولندن والأندلس للاطلاع على ما فى خزائنها من الكتب النادرة وتقييد أسماء ما لا يوجد منها فى مكتبات تركيا لتستنسخ فى باخرة خاصة، وقد أعطى مؤذنا وطباخا، وأرسل معه عالم تونسى. وكان ينزل أينما حلّ بدور السفارات العثمانية[2].

ويبدو أنه قصد الأندلس قبل غيرها، ثم توجه إلى باريس، وقد يكون مرّ فى طريقه إلى فرنسا بلندن، وإن لم أجد ما يدل على مروره بلندن، وليتنى وجدته لأعرف ما قد يفيد فى هذا الموضوع من أسلوبه فى التفاهم مع أهلها ومشاعره نحوهم وتأثير الغربة فيه هناك؛ فالظاهر أنه جاء إلى الأندلس، وأقام بها مدة زار خلالها مكتباتها الشهيرة، وسجل أسماء الكتب النادرة غير الموجودة بتركيا فى كتاب أملاه على صاحبه التونسى السابق الذى رافقه فى هذه الرحلة سماه «أشهر الكتب العربية الموجودة بخزائن مكاتب دولة أسبانيا»، والمكتبات التى سجل منها أسماء هذه الكتب هى مكتبات مدريد وإشبيلية والأسكوريال وغرناطة ودير شغر

---

(1) ابن التلاميذ: الحماسة، طبع مطبعة الموسوعات، القاهرة، 1219، ج1، ص 6 - 17، وابن الأمين (أحمد) الوسيط فى تراجم أدباء شنقيط نشر مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة الوحدة العربية بالدار البيضاء، ط3، مطبعة السنة المحمدية، (القاهرة) 1280هـ 1961م، ومقلد (محمد يوسف): المصدر السابق، ص: 531، وكحالة (عمر رضا): معجم المؤلفين، نشر مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربى، بيروت 1376هـ/ 1957م، ج11، ص312، والزركلى (خير الدين): الأعلام، نشر دار العلم للملايين، مطبعة دار العلم للملايين، ط2، بيروت 1969م، ج7، ص:311، وسركيس (يوسف الياس) معجم المطبوعات العربية والمعربة، طبع مطبعة سركيس، القاهرة 1346هـ/ 1968م، 1149.

(2) تيمور (أحمد): المصدر السابق، ص: 370، ومجاهد (زكى محمد) : الأعلام الشرقية، مطبعة دار الطباعة المصرية الحديثة، القاهرة 1269هـ/ 1950م، وج٢، ص: 174، والزركلى (خير الدين)، المصدر السابق، ج7، ص:211، ومقلد (محمد يوسف): المصدر السابق، ص: 531، ابن الأمين (أحمد): المصدر السابق، ص: ٢٩٢.

الجبل[1]. ويظهر كذلك من بعض كلامه عن فرنسا أنه جاءها بعد أسبانيا، وقضى زمنا بباريس لم يجد خلاله ولا خلال زمن إقامته بلأندلس، فيما يبدون ما يرضيه وينسيه متاعب السفر والغربة، وجد قوما بالأندلس غير أهلها العرب المسلمين، لهم لغة غير لغته من المحتمل أنه كان لا يعرف منها شيئاً، ولهم دين وعادات تختلف اختلافا بينا عما ألفه فى المغرب والمشرق، ولذا ذكر حاله هذه وعكسها بالحجاز موطنه آنئذ فى قصيدة يبدو أنه كتبها فى باريس، يذكر فيها مع ذلك طول ليل باريس والأندلس، وهى[2]:

ما ليل صول ولا ليل التمام معا	كليل باريس أو ليلى بأندلس
لم أدر أيهما أقوى محافظة	على الظلام وحجب الصبح بالحرس
أهل سمعتم بليل لا صباح له	أم بالنهار البهيم الدائم الدنس
ياليل صرت ظلاما لا نجوم فيه	ولا بدور ولا فقدان للغبس[3]
ياليل طيبة ما أشهاك عند جو	يعتاد منك الصباح الطيب النفس
ياليلنا بتهامات الحجاز ويا	طيب الهواء بلا رطب ولا يبس
يا ليل مكة ياذا العدل حُدّ لنا	ليل النصارى تعدّى الحدّ فى الدلس[4]
ياليل أصبح وأسجح قد ملكت وذر	ما أنت فيه من الطغيان والهوس
والطف بشيخ قريش فى تفرّده	ينلك ماشئت من عنس ومن فرس[5]
والطف بشيخ قريش فى تعريه	عن الأباطح دار الأنس والأنس
والطف بشيخ قريش فى توحشه	ليل التمام من الناقوس والجرس
كانت خديج بأرض العرب تؤنسه	ليل التمام بأشهى منطق سلس

---

(1) اب، الأمين (أحمد): المصدر السابق، ص: 392، ومقلد (محمد يوسف): المصدر السابق، ص: 532 ،56، وسركيس (يوسف إلياس المصدر السابق، ص: 1149، وابن التلاميذ: أشهر الكتب نفسه مخطوط بدار الكتب الوطنية التونسية، رقم 18675.

(2) ابن التلاميذ: الحماسة السابقة، ج1، ص: 23 - 24.

(3) الغبس: لون الرماد، أى بياض فيه كدرة، وهنا أول ظلام الليل.

(4) الدَّلَس بفتحتين: الظلمة.

(5) العنس بالفتح: الناقة القوية.

ويجتنى عسلا ناهيك من عسل من قبله الشنب المعسول واللعس[1]
وها هنا نفسه كادت تفيظ جوى لولا خيال خديج نومه الغلس[2]
يجلو دياجى ليل الروم منه سنا يغنى عن البدر والمصباح والقبس[3]

كما تعرض إلى حالته هذه وغيرها فى قصيدة له أخرى فى شأن هذه الرحلة كتبها فى الأندلس، ومطلعها، يخاطب فيه الريح متشوقا إلى المدينة[4]:

يا ريح طيبة هبى لى صباح مسا واستصحبى من أريج المصطفى نفسا

ومنها فى وصف الباخرة[5]:

خضت العباب من الملح الأجاج على نجيبة لم تكن جلسا ولا فرسا[6]
....
من عزه الشعر قولا حين يركبها تفجر الشعر فورا منه وانبجسا

ومنها فى الأندلس[7]:

جزيرة العلم والإسلام قبل وقد هدت قواعده بالكفر فارتكسا[8]
وجدت كتبا بها غرا محجلة منها الجديد ومنها الرث قد درسا
....
أمسى حديثا معاداً أهل أندلس وأعظما رحما كانت هى الرؤسا ....

وأرسل من الأندلس إلى تلميذه أمين برى بالحجاز بمقطوعة، وهى أول ما كتبه هناك، بث فيها بعض مشاعره وما يتعلق بهذه الرحلة وغيرها، ومطلعها[9]:

---

(1) الشنب الفم الأبيض الأسنان الحسنها. اللعس: سواد مستحية فى بعض الشفاة.
(2) تفيظ: تموت.
(3) القبس: شعلة النار تؤخذ من النار.
(4) ابن التلاميذ: المصدر السابق 19/1.
(5) المصدر السابق 20/1.
(6) الجلس هنا: الناقة الوثيقة أو الجمل.
(7) المصدر السابق 21/1.
(8) ارتكس: انتكس.
(9) المصدر السابق 24/1

سـلام عليكم أنتم الأنس كله   وإن غبتم فالكتب عندى هى الأنس

ومنها[1]:

ومن يسع للعلياء مثلى دائبا   يصاحبه فى مسعاته الجن لا الإنس
تجوب بى الأقطار شرقا ومغربا   خفاف الخطى لا حجر منها ولا عنس[2]

وعاد ابن التلاميذ من أوربا بلائحة الكتب المطلوبة من إسبانيا، وقد يكون أتى بغيرها من لندن وباريس، ولكن لاشئ يدل على ذلك، أرسل إليه الخليفة يريد منه تقديمها إليه، فامتنع ابن التلاميذ من تسليمها قبل أخذ أجره، ثم قيل له بأن ذلك سوف يأتيه، فلم يقبل، فغضب الخليفة، وأخبره بعدم الحاجة إليها، فأهمل أمر الكتب، وضاعت جهود صاحبنا، وبقيت اللائحة وهى موجودة الآن بدار الكتب الوطنية التونسية مخطوطة بالعنوان السابق برقم 18675 بقسم المخطوطات، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك فى الهامش.

ولما شرع ملك السويد والنرويج أسكار الثانى فى عقد المؤتمر الثامن للعلوم الشرقية باستكهلم عام 1206هـ طلب من السلطان التركى السابق إرسال ابن التلاميذ إليه من أجل اللغة العربية لعلمه بصلاحه لذلك، وكان ابن التلاميذ آنذاك بالأستانة لأمر يخصه هو وقومه الشناقطة فى المدينة المنورة، فأمر السلطان رجاله، وهم الصدر الأعظم وشيخ الإسلام وناظر المعارف العمومية، بإبلاغ رغبته فى ذلك إليه ليتوجه إلى هناك استجابة لطلب ملك السويد، فقبل بشروط، هى: قضاء حاجته التى قدم من أجلها، وهى رفع يد من كان يصفهم بالظلمة عن وقف الشناقطة بالحجاز، وإعطاؤه أجر رحلته السابقة إلى الأندلس وغيرها سنة 1204هـ[3]، وأن يكون سفره إلى السويد هذا لرفع شأن الإسلام والمسلمين بأن

---

(1) المصدر السابق 1/+_.

(2) الحجر: أنثى الخيل التى يضن بها على غير حصان كريم.

(3) المصدر السابق 2/1

يختار ثلاثة أو أربعة من ذوى علم باللغة العربية، وأن يرافقه مؤذن وطباخون مسلمون....

وكان سفير السويد بمصر فى ذلك الوقت – وهو المستشرق الكونت كارلودى لندبرج – قد وصل إلى الأستانة لمعرفة ما انتهى إليه أمر سفر صاحبنا، وكان يعرفه، فذهب إليه، وقابله فرحا للذى تحقق من سفره إلى مؤتمرهم، ثم سأل ابن التلاميذ المستشرق عما يريده ملكه من حضوره إلى المؤتمر، وعما يطلبه، فذكر له أنه يريد منه إنشاء «قصيدة غرّاء على أسلوب شعر العرب العرباء، على أسلوب شعر شعراء المسلمين» فى ذلك الزمن، لأنهم ، كما قال كانوا يأخذون شعر من سبقوهم كاملا عدا الروى الذى كانوا يبدلونه، ثم سأله عن غرضهم من القصيدة، فذكر له أمورا ستة، هى مدح الملك – وسأله عما يقول فيه، فأجاب بأن يصفه بحبه المعارف وانتشارها، والعلم وأهله، وبأنه طلب من «ملوك الممالك» إرسال بعض أهل العلم إلى مؤتمره هذا دون تعيين شخص إلا أنت فقد عينك وذلك من أجل لغة القرآن الكريم – وأن تذكر اسمك ولقبك فيها، وتذكر رحلتك للعلم وكيف حصلته، وأن تذكر ما استنتجته فى العلم فى هذه الرحلة مما تسبق إليه، وتذكر أسماء أشهر القبائل العربية، ثم تذكر فى النهاية اسمك فيها لمنع ادعاء غيرك لها، وهى القصيدة الأولى فى الجزء الأول من حماسته.

ويشير ابن التلاميذ بالمناسبة إلى أن ذلك السفير المستشرق كان يسمى نفسه الشيخ عمر السويدى، ويطبع الكتب العربية باسمه المنتحل، ك «شرح ديوان زهير» للأعلم الشنتمرى من أجل ترويج تلك الكتب بين العرب والمسلمين، وهو أمر قد يدل – ضمن ما يدل عليه – على أن تلك الكتب قد وُضِع فيها(1).

---

(1) وبمناسبه هذا الاسم المنتحل، وهو عمر، الذى وهم فى منعه من الصرف من قبل صاحبنا، كما يرى، منذ أثنى عشر قرناً، وبمناسبة طلب السفير أن تتضمن القصيدة ما استنبطه ابن التلاميذ من العلم مما لم يسبق إليه، أنشأ القصيدة وفق الطلب، ونص فيها بوجوب صرف «عمر» ونظائره التى على وزن من المعدولات، وهو أحد استنتاجاته التى لم يسبق إليها، ثم رثى نفسه فيها بعد انتهاء الغرض المطلوب منها، وذكر من يندبه من الأهل والأصحاب= =

وقد انتدب الخليفة لهذا المؤتمر مع ابن التلاميذ الكاتب التركى الشهير مدحت أفندى، وآخرين معه... ثم إن صاحبنا لم يذهب، لأن رجال الخليفة لم يقبلوا بعض شروط صاحبنا، أو تباطؤا فى إنجازها، ثم عاد إلى موطنه[1].

ابن التلاميذ ومصر:

سافر ابن التلاميذ من شنقيط إلى المشرق، فقضى فى هذا السفر زمنا لا يعرف مقداره إلا هو، متنقلا بين باقى أقطار المغرب (فى طريقه إلى المشرق)، مدن خلال ذلك ببعض المدن الشهيرة، كفاس، وتونس، وطرابلس، ويبدو من بعض كتبه أنه اتصل بكثير من علماء هذه المدن، ويذكر بعض زملائى الليبيين فى الدراسة أن بعض الليبيين تلمذوا له خلال إقامته فى طرابلس وغيرها من مدن ليبيا وكذا فى تونس ومصر، وقد أخبرهم بذلك آباؤهم أو أجدادهم، وإن لم يبق معى أسماء هؤلاء الزملاء - وهم من طلبة الدراسات العليا - ولا تفاصيل ما قالوه، وأنه تأثر بهولاء العلماء أو تأثروا هم به... ثم وصل إلى مصر، وأقام بالقاهرة مدة عرف فيها جمعا غفيرا من علماء مصر، وأقبل فيها على المطالعة والتحصيل والإفادة فأثر فى غيره تأثيرا قويا قد يقارب تأثير غيره فيه، وأعجب به من عرفه إعجابا قل نظيره، واعتبروه معجزة زمانه لوفرة ما استظهر من المتون وأشعار العرب، وتفرده فى اللغة والأنساب وتاريخ العرب وغيرها...، ومن الذين عرفهم نقيب الأشراف محمد توفيق البكرى، وعبد الباقى البكرى، وشيخ المالكية سليم البشرى، والرافعى، والشيخ بسيونى إمام الحضرة الخديوية، وعلى بن محمد الببلاوى نقيب الأشراف فيما بعد ورأس مشيخة الأزهر، والإمام محمد عبده.

= والعلوم والكتب، وسلك فيها مسلك شعراء العرب العرباء، كمالك بن الريب المازنى وفحول العلماء الحفاظ الأدباء، كابن عبد البر الأندلسى النمرى،، ثم أنشدها وزير المعارف التركى، منيف باشا والسفير المذكور، ثم أراد السفير طبعها، فلم يسمح له بذلك قبل انتهاء الرحلة. ثم ذهب السفير إلى استكهلم، وكتب خطبة عربية نيابة عن الملك ذكر فيها لهم حضور ابن التلاميد مؤتمرهم، وقد أورد ابن التلاميذ فى حماسته بعض الخطبة المذكورة.

(1) انظر المصدر السابق 2/1 - 17، وتيمور (أحمد): المصدر السابق، ومقلد (محمد يوسف): المصدر السابق، ص: 532، وابن الأمين (أحمد) المصدر السابق، ص: 393.

ثم قصد مكة للحج ، وأقام هناك. وبقى على اتصال بأصحابه السابقين وغيرهم فى مصر لمروره بها فى طريقه إلى تركيا التى كان كثير السفر إليها، وكان ينزل فى طريقه – فى مصر – عند عبد الباقي البكرى السابق وغيره. ونزل عنده مرة، وهو عائد من الحجاز، ووافق ذلك أحد الأعياد، فجاء شيخ المالكية سليم البشرى السابق يهنئ البكرى، ومعه الرافعى وغيره، فلما اطمأن مجلسهم قال الرافعى من أجل أن يوقع بين صاحبنا والبشرى: شنآناً، يا مولانا، تنصرت بعدنا، حيث لبست الخف الأسود؟،[1] فرد عليه صاحبنا بأن ذلك من السنة، فنفى البشرى ذلك، وقال بالإجماع على كراهته، فوكد ابن التلاميذ ثبوت لبسه فى الصحيح بأن النجاشى أهدى إليه ﷺ خفين فلبسهما ومسح عليهما، ثم سأله ابن التلاميذ عن لونهما فردّ بعدم المعرفة، فرّد عليه بأن الذى يقول بالإجماع لا يكون جوابه «لا أعرف». ثم طلب من ابن التلاميذ إفادتهم فامتنع، ثم أراهم الحديث، فعمل البشرى على تضعيفه، وكثر الكلام فى هذه المسألة، ونظم ابن التلاميذ فى الموضوع قصيدته الشهيرة:

بندوة زيد دار عزّ القبائل قريش وقيس ثم أحيا وائل

التي هجا فيها البشرى، ومن ناصره من الأزهريين، وبين فيها أن لبس الرجال هناك غير الخفاف السود من حمرها وخضرها هو البدعة وجهل السنة، لأن سود الخفاف خاصة بالرجال، وغيرها خاص بالنساء[2].

ثم غادر ابن التلاميذ مصر متجها إلى الحجاز حيث إقامته، وكان على غير

---

(1) ابن الأمين (أحمد): المصدر السابق، ص: 390.

(2) تيمور (أحمد) المصدر السابق، ص: 370، والزركلى (خير الدين): المصدر السابق، 311/7، ومجاهد (زكى محمد): المصدر السابق 174/2، وكحالة (عمر رضا): المصدر السابق 313/11، وسركيس (يوسف أليان) المصدر السابق، ص: 115، ومقلد (محمد يوسف): المصدر السابق، ص: 532، 533 وابن الأمين (أحمد): المصدر السابق، ص: 393، وأحمد أمين: محمد عبده، ص: 98، وابن التلاميذ: المصدر السابق 134/2.

وفاق مع بعض سكانه ذوى الجاه والسلطان بالمدينة العثمانى فى ذلك الوقت بعد أن شكاهم إلى الخليفة التركى، كما سبقت الإشارة، ورجع دون تحقيق مراده، ثم زادت العدواة بينهم وبينه، فترك المدينة والحجاز، ورجع إلى مصر مهاجرا إليها وحيدا، وترك كتبه وأهله عند تلميذه أمين برى الآنف الذكر. وقد ذكر تفاصيل ذلك فى نونيته التى ضمنها أسباب هذه الهجرة، ومنها قوله يعنى مصر:

رحلت عن الرسول وصاحبيه ... إلى بلد على علمى أمين

وقد استقبله فى مصر صديقه السابق، نقيب الأشراف، توفيق البكرى، فأكرمه، واستأجر له بيتا، وأجرى عليه راتبا شهريا. ثم بعث توفيق أحد أعوانه ليحضر أهل صاحبنا وكتبه، وأنفق على ذلك من عنده، وألقى صاحبنا عصا التسيار بالقاهرة، وأقبل على المطالعة والإفادة.

وكان توفيق البكرى إذ ذاك يؤلف كتابه «أراجيز العرب»، فاستعان بابن التلاميذ على تأليفه، ثم طبع الكتاب منسوبا إلى البكرى وحده، فغضب ابن التلاميذ، وكان فيما يبدو، يريد نسبته إليهما معا، وجرى بينهما كلام طويل فى الموضوع رفع خلاله ابن التلاميذ على البكرى قضية، ثم فشل فيها، ففارقه، وحاول البكرى إخراجه من مصر لولا صديقه محمد عبده الذى سمع بذلك، وكان من المعجبين به، فاتصل به، وأعطاه دارا قرب الأزهر، وسعى له فى راتب من الأوقاف، وارتبطا بصداقة غير مشوبة بقيت قوية حتى فارقا الحياة[1]. يقول فى بعض ذلك فى رثائه نفسه فى قصيدته السابقة المنظومة لمؤتمر العلوم الشرقية وذكره من يندبه[2]:

---

(1) مجاهد (زكى محمد): المصدر السابق 174/2، وابن التلاميذ: المصدر السابق 147/2.

(2) المصدر السابق 14/1، 15، وابن الأمين (أحمد): المصدر السابق، ص: 393، وتيمور (أحمد): المصدر السابق، ص: 370، والزركلى (خير الدين): المصدر السابق 312/7، ومقلد (محمد يوسف): المصدر السابق، ص: 532، وكحالة (عمر رضا): المصدر السابق 313/11 وأحمد أمين: زعماء الإصلاح، ط3، نشر مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1971م، وأحمد أمين محمد عبده، ص: 98.

تذكــرت من يبكى على فلم أجــد ... سوى كـتب تخـتـان بعـدى أو علمى

وغـيـر الفـتى المفـتى مـحـمـد عـبـده ... الصـــديق الصــــادق الودّ والكلم

....

وكـــان على علـم وبر صــــداقـنا ... إذا كـان من قوم صداق على إثم...

ويبدو من هذا وغيره أنه قال هذه القصيدة بعد اتصاله بمحمد عبده، وإن كانت المعلومات لا تؤيد ذلك، وهو ما قد يرجع إلى عدم تثبت من ترجموه بعد وفاته بمدة قد يصل اقلها مما ذكر فيه نظمه هذه القصيدة إلى نحو عشر سنين.

ولما أسس محمد عبده بمصر سنة 1318 هـ جمعية برئاسته أطلق عليها «جمعية أحياء الكتب العربية» استعان بابن التلاميذ فى تصحيح الكتب ونشرها، وكان أول عمل قامت به طبع كتاب «المخصص» لابن سيده، وهو معجم كبير من معاجم العربية لم يقم نظامه كغيره على ترتيب الألفاظ بل رتب على حسب المعاني. وقد تولى محمد عبده تصحيحه مع ابن التلاميذ، ويرجع الفضل فى ذلك إلى محمد عبده الذى لولاه لما أقام هناك، وكان محمد عبده يستشيره فيما يتعلق باللغة والدين، ويأخذ برأيه. ومن هذا القبيل مثلا أن بعضهم نقد «رسالة التوحيد» لمحمد عبده بأن فيها «نزعة اعتزالية»، ثم قصد ابن التلاميذ بيت صديقه محمد عبده، فقرأ معه الرسالة خلال يومين تدارساها فيهما، ثم اعترف ابن التلاميذ له بالإصابة وقول الحق، وسلم له محمد عبده بما نقده به، وشكره عليه، ومنه على سبيل المثال قول محمد عبده فى الرسالة: «دعيت لتدريس...»، وقد آراه ابن التلاميذ أن صوابه «دعيت إلى تدريس...»، وكلامه فيها عن خلق القرآن، وقد ذكر له فيه صاحبنا أن به مخالفة لسيرة السلف فى العقائد، فالسلف لم يبحثوا فى هذه المسألة، ثم عاد محمد عبده لإلقاء درس فى الأزهر بالرواق العباسى، فحدث الطلبة عن شأن الرسالة، وشرح لهم رأى ابن التلاميذ، وأثنى عليه وعلى علمه وفضله، ثم ألقى ابن التلاميذ، وكان حاضرا، كلاما فى الموضوع زاده وضوحاً

وقصيدة عامرة نوه فيها بمزايا محمد عبده ورفعته، وأشار إليه بيده عند ذكر اسمه فى مطلعها[1]:

لقد مات دين الله وانحل عقده   فأحياه بالذكرى محمد عبده

وكان لابن التلاميذ فى الجمعية السابقة نشاط كبير، فكان يشرح ما تعقد فى الكتب ويصحح أخطاءها، وينشر البحوث الدالة على سعة الاطلاع والإحاطة[2]. ويبدو أن هذه البحوث لم تكن تنشر باسمه بل باسم الجمعية، وإن لم أجد ما يدل على ذلك.

وقد قال ابن التلاميذ شعرا كثيرا فى صديقه هذا، وهو شعر يدل على إعجابه بهذا الصديق، وعلى نقاء علاقته به والاحترام المتبادل بينهما، وعلى سعيهما من أجل إصلاح العلم وتنقيته من شوائبه. وقد يكون اتفاقهما والتقاؤهما راجعا إلى شمائل غاياتهما التى عاشا من أجلها أو تقاربها أو تقاربهما فى بعض الصفات والشمائل، فكانا كما قيل: «واف شنّ طبقة»... ومن ذلك ما تقدمت الإشارة إلى بعضه فى قصيدته التى نظمها للمؤتمر المذكور، ومنه أيضا قوله[3]:

سيبكينى المفتى إذا اعتاض مشكل   تمنع كالأروى على طودها العصم
فعصم العلوم كنت أنزلها له   إذا اعتاضت آرواها على كل ذى فهم
سيبكى على العلم والكتب بعد ما   صدعن بأمرى غير صم ولابكم
مخصصها المطبوع يشهد مفصحا   بما حاز من ضبطى الصحيح ومن رمى
بذا يشهد المفتى وأصحاب طبعه   ولا يكتمون الحق كتمان من بكمى

---

(1) مقلد (محمد يوسف): المصدر السابق، ص57، ورشيد رضا (محمد): تاريخ الأستاذ الإمام، ط1، مطبعة المنار، القاهرة، 1350 هـ 1931م، المنار (حجلة) طبع مطبعة (مجلة) المنار، القاهرة 1322 هـ/ 1904م، ط2، ج1، ص: 465.

(2) أحمد أمين: المصدر السابق، ص: 98، وأحمد أمين: زعماء الإصلاح السابق، ص: 364، ومقلد (محمد يوسف) المصدر السابق، ص: 533، وابن الأمين (أحمد): المصدر السابق، وكحالة (عمر رضا): المصدر السابق 313/11، والزركلى (خير الدين): المصدر السابق 312/7، ورشيد رضا (محمد): المصدر السابق 754/1.

(3) ابن التلاميذ: المصدر السابق 14/1. 15.

ومن شعره فيه فى غير هذه القصيدة قطعة فى تهنئته بعودته من الأستانة وأوربا (16 جمادى الآخرة عام 1319هـ)، ومنها[1].

للجامع الأزهر المعمور عاد على	رغم الحسود فتى مصر ومفتيها
محمد الفحل عبده بدر هالته	خيراته ديمة هطلاء يؤتيها
....	....
سفائن العلم فى ذا الشرق لان غدت(٢)	أعلامها بيديه وهو نوتيها

وأبيات فى نفس المناسبة مطلعها[3]:

أيا من قد نأى عنا وغابا	وبعد قضائه الحاجات آبا

وكذا البيت اليتيم فى المناسبة ذاتها[4]:

إلى عين شمس عدت يا شمس عصرنا	ويا رجل الدنيا ومفتى مصرنا

وقد أردفه بقوله: «وحلتى هذه سبيلها سبيل حلة عائشة بنت صلحة (رضى الله تعالى عنهما)، غير أن هذا الشعر شعرى، وذلك شعر قيس بن الحدادية». ثم قال مبينا مقصوده: «وشرح ذلك أن أم عمران عائشة بنت طلحة أنشدت عينية قيس بن الحدادية الخزاعى الجاهلى فاستحسنها، وبحضرتها جماعة من الشعراء، فقالت: من قدر منكم أن يزيد فيها بيتاً واحداً يشبهها ويدخل فى معناها فله حلتى هذه، فلم يقدر أحد منهم على ذلك اهـ...».

ومن الأمور التى كان ابن التلاميذ يعيبها على أهل زمانه، ويرى فعلها مخالفا للدين احتفال المصريين السنوى بكنس قبة الشافعى وضريحه. وقد نظم فيه قصيدة رائية كتبت آنذاك فى بعض الصحف، كجريدة «مصباح الشرق» (شعبان

---

(1) رشيد رضا (محمد): المصدر السابق 862/1، والمنار 549/4.

(2) لان يريد بها: الآن.

(3) انظر المصدرين السابقين.

(4) انظر المصدرين السابقين.

1317هـ)، وتوءد فى آخر الجزء الثانى من حماسته، وذلك اتباعا لأمره تعالى بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، كما يقول، ومنها(1):

امصباح شرق الأرض أسمعت واعيا   وذكرت ذاسهوسها متذكرا

ومنها أيضا:

فلو كان كنس القبر لله قربة   لكان به قبر الصحابى أجدرا
فعندكم ابن العاص عمرو أميركم   به فتح الله البلاد وعمرا
وأصحابه صحب النبى محمد   وأتباعهم فحلو هرقل وقيصرا

ومنها أيضا:

وغرت على أم الكتاب صيانة   لآى الكتاب أن يهان ويحقرا
....
ولم يتلها فوق القبور نبينا   ولا صحبه نور الظلام لمن سرى

ومنها أيضا:

حضرت ضريح الشافعى محمد   لتنظر كنس القوم قبرا مغبرا
وقادة أهل العلم جائون حوله   لتيسير ما يرجون مما تعسرا
يناجون رب القبر سرًا وجهرة   لما يبتغون من حطام تكسرا

ويبدو مما تقدم زيادة على أمر القبة أن قراءة القرآن على القبور بدعة، وأن زيارة القبور لغير العبرة بدعة هى الأخرى...

ولابن التلاميذ قصيدة أخرى يخاطب بها نظار الحكومة المصرية فى ذلك الوقت أو وزارءها ، قالها بعد منعهم نسخ الكتب بالحبر من دار الكتب المصرية (الكتبخانة الأميرية) . وكان ذلك أوان نسخه بعض الكتب منها سنة 1317 هـ. ويظهر لنا منها شدة غرامه بنسخ الكتب، ومنها(2):

---

(1) انظر القصيدة فى الحماسة 154/2 -157 .

(2) انظر المصدر السابق 132/2 .

أتيــتكم شــاكــيــا أبغى عــدالتكم   لا فــضـــة أبتــغى منكم ولا ذهبــا
لكننى أبتــغى أن ترفــعــوا ضــررا   ظلمــا أضــر بمصــر الأهل والغــربا

II- ابن التلاميذ فى الحجاز:

وصل ابن التلاميذ إلى الحجاز بعد قضائه زمنا بمصر، فحج، واجتمع بأمير مكة، الشريف عبد الله بن محمد بن عون، جدّ حسين بن طلال الحالى، فأكرمه، واختصه، وطلب منه البقاء عنده، فوافقه.. وبقى عنده زمنا هو وأهله، وكان من المعجبين به لعلمه وصدقه فيه[1]:

وكانت تقع بينه وبين علماء مكة والواردين عليها مناظرات ومحاورات علمية فى مجلس الأمير، كان هو الفائز فيها دائما، فزاد حبّ الأمير له وتعويله عليه فى العلم دون غيره، فحسده شيوخ مكة، وكادوا له كيدا أدى به إلى المراوحة فى الإقامة بين مكة والمدينة، فنتج عن ذلك أن عرف كثيرا من علماء المدينة وأعيانها، وتلمذ له عدد منهم ومن غيرهم، كأحمد البرزنجى وعبد الجليل برادة، وهما من تلاميذه المشهورين هناك[2].

وخلال تلك المراوحة بدأ فى تأليف كتابه أو رسالته «عذب المنهل» الذى خطأ فيه ابن مالك ومن بعده من النحاة لقولهم بعدل «ثعل» ومنعه من الصرف، وهو ما يرى صاحبنا عدم صوابه، وأن الصواب صرفه وعدم عدله، والذى ختمه بمكة سنة 1291 هـ، ثم أهداه إلى أميرها، فعلم علماء مكة وانتحلوا ، كما يقول، بيتين

---

(1) تيمور (أحمد) المصدر السابق، ص: 370، وابن الأمين (أحمد): المصدر السابق، ص: 381، ومجاهد (زكى محمد): المصدر السابق 174/2 ، ومقلد (محمد يوسف): المصدر السابق، ص: 528، 529، وكحالة (محمد رضا): المصدر السابق 313/11، والزركلى (خير الدين): المصدر السابق 311/7، وسركيس (يوسف أليان): المصدر السابق، ص: 1149.

(2) انظر مجاهد (زكى محمد): المصدر السابق 174/2 ، ومقلد (محمد يوسف): المصدر السابق، ص29 ، وابن الأمين (أحمد): المصدر السابق ص 381.

نسبوهما إلى دريد بن الصمّة الجشمي أوردوا فيهما «ثعلا» مصروفا وغير مصروف، وهما:

وسل بنى ثعل أسمى الرماة وهم منا لأروغ خوف السبى من ثعلا
وسل كلابا ويربوعا وقد أخذوا هام الإكام لهم من بأسنا عقلا

وذلك لإبطال كلام ابن التلاميذ بأن «ثعل» الأول اسم أبى قبيلة من طيئ صرف ضرورة أو لغير الضرورة على رأى بعض أهل اللغة، وأن «ثعلا» الثانى اسم لأنثى الثعلب صرف ضرورة أيضا، وهو ما سيأتى الحديث عنه... ثم أرسلوا البيتين هدية إلى الأمير، وزعموا له وجودهما فى «الجمهرة»، فلما قرأهما، وكان اعلم أهل مكة بنقد الشعر، كما قيل، تجافى طبعه عنهما، ثم طلب حضور صاحبنا، ومعه «الجمهرة»، ثم أتاه بها، وطلب منه إخراج البيتين له منها، فنفى له وجودهما فيها، وأراه أنهما منتحلان لا يوجدان فيها ولا فى غيرها، وذكر له الأدلة على ذلك وعلى عدم إمكان نسبتهما إلى أهجن الشعراء، وهى عشر غلطات فى كل منهما خمس منها، فصدقه الأمير. كتب فى الموضوع رسالته «الحق المبين المضاع فى رد اختلاف الجهلة الأوغاد الوضّاع»، وهو وكتابه السابق «عذب المنهل» فى كراسة واحدة، والأخير هو الأول، والكتاب أو الكراسة بعنوانه[1].

ثم إن أحد أدباء اليمن ، اسمه عاكش، أتى مكة، فأهدى إلى الأمير شرحا له على «لامية العرب»، ثم قرأه، فرأى فيه أوهاما فى الرواية واللغة والنحو وغيرها، فطلب الأمير من ابن التلاميذ إظهار بعض ذلك أمام الملأ، وكان عاكش موجودا، ففعل، وأعجب به الأمير، وسيئ صاحب الشرح، ثم عاد إلى موطنه دون نيل مبتغاه[2]. ثم طلب الأمير من ابن التلاميذ كتابة حاشية على هذا الشرح، فكتب «إحقاق الحق»، وهى حاشية فريدة من نوعها، أظهر فيها أوهام عاكش، ونالت

(1) انظر عذب المنهل، وهو مخطوط، ص: 7 (أ) – أ (ب).
(2) ابن الأمين (أحمد): المصدر السابق، ص : 381، ومقلد (محمد يوسف) المصدر السابق، ص 529، وتيمور (أحمد): المصدر السابق، ص: 371.

إعجاب الأمير، وقرظها تلميذه عبد الجليل برّادة المغربي[1]، وما تزال مخطوطة بدار الكتب المصرية بالقاهرة، تحت رقم : 1846.

ثم ملّ من الإقامة بمكة بسبب حسد علمائها له، كما يقول. ففضل أن يقيم بالمدينة إقامة دائمة، فأقام بها، وكثر تلاميذه والمعجبون بعلمه، فأكرموه، وأطالوا الثناء عليه وعلى علمه وفضله، وظلت علاقته بالأمير السابق قوية على الرغم من ذلك. ثم تبدلت الحال بعد ذلك، فاختلف مع كثير من علماء المدينة وتلامذته بها. ويرجع ذلك إلى كثرة نقده غيره من العلماء من أهل المدينة وغيرهم، وربما يرجع بعضه إلى فقدان بن التلاميذ سنده القوى وهو أمير مكة، إذ يبدو ذلك من قوله[2]:

وقد فقدت قريش فلا قريش ... بمكة والأباطح والحجون
ولا حلف الفضول اليوم فيها ... لغوث المستغيث المستكين
وليس بها أبو شرف أميرا ... لعلمى يجتدين ويجتبينى

أى أن الأمير قد مات[3]، وعندئذ تعذرت عليه الإقامة هناك، فترك كتبه وأهله عند تلميذه أمين برّى، وذهب إلى مصر مهاجرا، يودعه بعض أعيان المدينة وعلمائها وتلامذته، كالأديب محمد عبد الرحمن القاضى، وسعد المخرج وأمين برى[4].

وكان أهم الذين خالفوه وكانوا السبب فى هجرته تلميذه السابق أحمد البرزنجى وأهله البرزنجيون لما تقدم من نقده كتب بعضهم وبعض أجدادهم ولمناصرتهم بعض القدماء الذين خطأ هو بعضهم كالقاضى عياض، ولإبطاله

---

(1) انظر الإحقاق، ص 51 (ب)، وتيمور (أحمد): المصدر السابق، ص: 371، وابن التلاميذ: الحماسة السابقة 107/2، 149.

(2) المصدر السابق 47/2.

(3) توفى سنة 1294 هـ، رحمه الله.

(4) ابن الأمين (أحمد): المصدر السابق، ص: 393، ومقلد (محمد يوسف): المصدر السابق، ص 529، وابن التلاميذ: المصدر 141/2-148.

لنسبهم الشريف فهو الذى أظهر أنه كان ملفقا ومرجوعا إلى من لم يلد إذ كان زاهدا، لم يتزوج ولم يتسر، وهو يوسف بن موسى الكاظم، على حد قول ابن التلاميذ، ولأمور أخرى ساقها...[1].

ومن الذين اختلف معهم هناك الشيخ الدرّاج المغربى رئيس المالكية بالمدينة الذى كان يأخذ من وقف المغاربة مبلغاً لا يأخذه غيره، فرأى ابن التلاميذ أن الدارج غير أهل لتلك الرئاسة، وأنه هو أحق بها منه لكونه كان أكثر منه علما ومن غيره، وكان من المأمول أن يتولى مكانه، ثم ظهر عدم إمكان ذلك لمخالفته لأغلب علماء المدينة وغيرهم[2].

وكان ابن التلاميذ يرى ما شجر بينه وبين غيره هناك من خلافات علمية شيئاً يجب فعله ذبًا عن العلم والحق، وعن حديث النبى ﷺ وأنسابه لإذهاب الرجس عنه وعن آله الأمر الذى عناه تعالى بقوله: «إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا»[3]، ودفاعا عن مالك بن أنس الذى كان بعضهم يخطئه فى بعض ما رواه من الحديث، وعن أحساب العشيرة، وحماية للذمار من الظلمة والبغاة، كما يقول، إذ إن هذا الفعل من الأعمال الصالحة الواجبة على كل مسلم[4].

وكان يرى من الواجب على العلماء معرفة أن العلم ميراث الأنبياء، وإخلاص العمل فيه للواحد الأحد، والابتعاد فيه عن الكذب، ومعاملته أخذا وعطاء بما عامله به النبى ﷺ وصحبه والأئمة من بعدهم، ومن الواجب على حكام المسلمين

---

(1) ابن الأمين (أحمد): المصدر السابق، ص: 394 - 396، وابن التلاميذ: المصدر السابق 132/2 وغيرها، ومقلد (محمد يوسف): المصدر السابق، ص: 534.

(2) ابن الأمين (أحمد): المصدر السابق، ص/381. 382 ومقلد (محمد يوسف): المصدر السابق، 529 - 530، وابن التلاميذ: المصدر السابق 13/2. 33.

(3) الأحزاب: 33.

(4) المصدر السابق 22/2-23.

المحافظة على «مناصب الشرع الدينية كالإمامة والخطابة والقضاء والإفتاء والوعظ والتصنيف والتدريس»، خصوصاً تفسير كتاب الله تعالى وحديث رسوله ﷺ لأنهما كانا، فيما يقول، ضائعين، ولأن المشتغل بهما فى زمنه كان مضيّعا لأول شروط المفسر، وهو حفظ القرآن الكريم، لكون المفسر إذا استحضر آية لا يجوز له تفسيرها لإمكان أن تكون فى القرآن آية أخرى «ناسخة لها أو مقيدة أو مخصصة أو مبينة»[1]. فلابد له من حفظ القرآن كله، وهو عند ابن التلاميذ ما يشترط فى ناقل التفسير أيضا، ولأن المفسرين فى زمنه كانوا لا أحد منهم يحفظ غير الفاتحة إلا اليسير، فهم فى ذلك الوقت لم يكن لهم غير ما ذكره من هذه الشروط.

ورأى كذلك أن من الواجب على الحكام صون المناصب السابقة عن غير مستحقيها، وأن يولوا عليها أحق الناس شرعا ممن توفرت فيه الشروط الآنفة، وأن من الواجب على العلماء الوقوف عند حدود الله تعالى ورسوله، وأن يتجنبوا ما نهوا عنه فى قوله تعالى: «ولا تقف ماليس لك به علم»[2]، وأن يعملوا بقول ملائكته الكرام: «لا علم لنا إلا ما علمتنا»[3]، ويقول زيادة بن زيد العذرى[4]:

إذا انتهى علمى تناهيت عنده	أطال فأملى أو تناهى فأقصرا
ويخبرنى عن غائب المرء هديه	كفى الهدى عما غيب المرء مخبرا
ولا أركب الأمر المدوى سادرا	بعمياء حتى أستبين وأبصرا
كما تفعل العشواء تركب رأسها	وتبرز جنبا للمعادين معورا

ويبدو أن تلك الهجرة التى كانت بغير إرادته أثرت فيه تأثيرا قويا، فظل كثير الحنين إلى الحرمين، وإلى الرسول ﷺ وصاحبيه الصديق وعمر، وبث كل ذلك

---

(1) ابن التلاميذ: الإحقاق المخطوط السابق، ص: 49 (أ).

(2) الإسراء: 26.

(3) البقرة: 32.

(4) المصدر السابق، ص: 49 (أ) - 50 (ب).

فى بعض ما كتبه بعدئذ من شعر ونثر، فظل جسمه بمصر، وروحه هناك فى يقظته ونومه، وذلك خلال حديثه عما يتعلق بهذه الهجرة كقصيدته[1]:

أحنّ إلى الرسول فيعترينى إذا ليلى دجا ما يعترينى

ومنه قوله:

إلى أهل البقيع وساكنيه أرجع موهنا ولها حنينى(2)
على أهل البقيع وساكنيه سلام الله ما اتقادت قرونى(3)
على أهل البقيع وساكنيه سلام الله ما حنت لبونى
أقول لسائل عنى حفىّ بما عندى من الخبر اليقين
وبالسبب الذى جرّ ارتحالى عن الدار التى كانت عرينى
هى الدار التى أبكى عليها بزفرات لشوق يطبينى

ومنها فيمن آذوه هناك(4):

وما آذيت جيرانى حياتى ولم تكن الأذية من شئونى
لفرط أذاهم حدثت عنهم نعم إن الحديث لذو شجون
....
فما أنا بالحريص على جوارى هنالك جار سوء مستبين
فجار السوء أخرج باضطرار رسول الله من بلد أمين

ومنها فى الرسول ﷺ وصاحبيه رضى الله عنهما وذويه بالبقيع وسبب الهجرة ووصف المدينة:

---

(1) ابن التلاميذ: الحماسة 141/2.

(2) المؤمن من اليل مثل الوهن منه: منتصفه أو بعد ساعة منه.

(3) يعنى بالقرون ناقته.

(4) المصدر السابق 143/2.

رحلت عن الرسول وصاحبيه وعن صنوى محمد الأمين
وعن ولدى وأهلى وابن عمى بمقبرة البقيع منى الدفين
....
فجبت الأرض نجدا ثم غورا وخبتا بعد منقطع الوجين(1)
على برزل مخيسة عراب خدبات ويعمله ذقون(2)
تبذ الناجيات إذا تبارت عذافرة مهجنة أمون(3)
لفسق الفاسقين لديه جهرا بمسجده لدى القبر المكين
يغادون الفسوق ولم يبالوا أتوه من شمال أو يمين
....
عن الحرمين أجلونى بهذا أو ان الحج للبلد الأمين(4)
وما ذنبى غير علمى ببهتان يؤلف فى الفنون
وكانت طيبة بلدا أمينا مهاجر كل ذى علم يقين(5)
ومأوى المؤثرين على نفوس لهم ملئت من الحلم الرّزين
هداة الخلق من عرب وعجم إلى الإيمان والرأى الوزين
فصارت للغواة اليوم حرزا ومأوى للرغيب وللبطين

ومنها فى تعليمه الذين كانوا سبب هجرته(6):

وقد ربيتهم عشرا وعشرا وخمسا كاملات من سنين
بإطعاميهم والعلم غث سدائف من ذرى علمى السمين
بسقيهم وخمر العلم خل سلافة خمر علمى ذا المعين
أعلمهم وأعرض عن أمور مريبات أسان بهم ظنونى

---

(1) الخبت: المطمئن من الأرض. الوجين: العارض المرتفع قليلا، الغليظ الصلب من الأرض

(2) المخيسة: المذللة. خدبات: طويلات. اليعملة: الجمل والناقة المطبوعان على العمل. الذقون: الناقة ترخى ذقنها فى السير.

(3) تبذ: تغلب وتفوق. الناجيات: النياق السريعة. العذافرة: السديدة من النوق. المهجنة: الممنوعة من غير فحول بلادها. أمون: مأمونة العثار.

(4) المصدر السابق، 44/2.

(5) المصدر السابق، 44/2.

(6) المصدر السابق 145/2 .

وفى صدقه فى ردوده عليهم فيما خالفوه فيه[1]:

فـــريى الله يعلم صـــدق قـــولى	ويعلمـــــه الورى علم اليـــقين
فــــــلا والله مــــــا إن قلت زورا	وهذا المنتـــهى جـــهـــد اليـــمين

ويبدو من كلام ابن التلاميذ أنه كان له علاقات ببعض البلدان الأخرى، وهو أمر لاشك فيه، ولكن المعلومات الأخرى لم تقد شيئا ضد هذا القبيل ذا بال، فكان له بسوريا أصدقاء من الأدباء والشعراء معجبون به، وربما كان له هناك تلاميذ. ومن هؤلاء إبراهيم أفندى كرامة الذى كان يتبادل مع صاحبنا الرسائل فى آخر القرن الثالث عشر وأول القرن التالى. ومن هذه الرسائل رسالة كتبها إبراهيم هذا إلى ابن التلاميذ، ومدحه فيها، ويظهر أن ذلك كان خلال إحدى زيارات صاحبنا لتركيا أو بعدها، ومنها قوله[2]:

من أفق شنقيط فى أعلى فروق بدا[3]	بدر سنا فضله فى الكون مشهود
فـــعــــــاله وســـــجـــــاياه وســـــيـــــرته	ووصفه واسمه فى الناس محمود

---

(1) المصدر السابق 148/2.

(2) المصدر السابق 125/2.

(3) فروق: لقب القسطنطينية.

مداخلة :

د. محمد عبد الرحمن ولد سيد محمد (حمان)*

سأحاول أن لا أطيل فى مداخلتى مع شكرى مسبقا للقائمين على هذه الندوة: أقول إن محمد محمود بن التلاميذ قد تمكن من خلال اعتداده الكبير بذاته وخلفيته الثقافية وإحساسه بالتفوق على اقرانه من مثقفى المشرق أن يحقق مسألتين أساسيتين فى نظرى إضافة إلى إخلاله بالمسلمة الخلدونية المعروفة والقائلة بأن «الثقافة سليلة العمران».

- فهو من ناحية قد فرض رؤيته العلمية وأسلوبه الكلاسيكى فى اكتساب المعارف باعتبارهما انجح من غيرهما فى استيعاب مكونات المنظومة الثقافية العربية الإسلامية، ومن ثم الابداع والتنوير فى إطارها - ومن ناحية ثانية التعريف بالنسق الثقافى الشنقيطى باعتباره نسقا استطاع من خلال محافظته وسمو وغنى البنى المكونة له أن يفرض نفسه كبديل للأنساق الثقافية الأخرى فى المشرق نظرا لتآكلها ورتابتها الشئ الذى يعبر عن نقد صائب لها وبالتالى تجاوزها. ولعل ذلك هو ما ألهم طه حسين طريقته النقدية أثناء تتلمذه على الشيخ الشنقيطى ومعايشته لثورته على علماء الأزهر فتولدت لديه بذور النقد وشحذت فيه إرادة الخروج على الموميات المعرفية الأزهرية. ولعل ولد التلاميذ شأنه شأن زميله وابن طينته أحمد بن الأمين إنما حاول استغلال رأس المال الرمزى المتوفر لديهما والمتمثل فى ثقافتهما الواسعة من أجل ممارسة ما يرتجى فى العادة من المثقف النخبوى أن يمارسه من دور ابداع وتنوير ونقد وتجاوز وقد قاما بدورهما على أحسن وجه. ففى الوقت الذى كان محمد محمود بن التلاميذ حاضرا في المحافل العلمية مقارعا لكل ادعياء الثقافة وحاملا ليافطة هويته الشنقيطية منكبا

---

* أستاذ بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة نواكشوط.

فى نفس الوقت على تحقيق متون النصوص العربية الإسلامية الأكثر تمنعا، كان أحمد بن الأمين يتوج مجهوده التأليفى والتحقيقى بإملائه من ذاكرته لكتابه الموسوعى «الوسيط» موثقا ضمنه أهم التقاليد الثقافية والسياسية والاجتماعية لأهل شنقيط مهديا إلى شعراء المشرق والمغرب الناهضين على السواء أمثلة شعرية يمكن أن تحتذى ويقتبس منها دون الرجوع خلفا عبر مهامة القرون إلى العهد الأموى والعباسى فكان ما كان من شعر البارودى وشوقى وغيرهما من أعلام شعراء النهضة هكذا إذا يمكن القول إن هذين الرجلين الشنقيطيين اللذين يرتديان جلباب البساطة والتقشف قد استحقا فى رأيى أن يوصفا كنموذج للمثقف الموريتانى النخبوى فى عهده (الكلاسيكى الحديث) لأنهما استطاعا الخروج من مجال أفقهما الاجتماعى كما استطاعا الخروج على تقليد مثقف الرحلة الحجازية المشرقية المقتصر على دور تدوين الرحلة والمحاورة فتجاوزا إلى مستوى الاستكشاف والنقد والتحرى والفعل الثقافى المؤثر فى إطار العمل الإبداعى والنقدى والاحتجاجى المنطلق من روح الفكر والطارح للهامشية. بكلمة واحدة لقد حاول ولد التلاميذ وولد الأمين أن ينحتا تصورا للبلاد الشنقيطية وأهلها لدى الإنسان المشرقى تصورا يمكن القول إنه محا الرسم الإجتماعى والثقافى للمجتمع الشنقيطى لدى الإنسان المشرقى وأبدله برسم يجسد الفضيلة والتسامى المستندين إلى المعرفة النخبوية الجمة والكبرياء المبرهن. ولقد كان بإمكان المثقفين والسياسيين الموريتانيين الناشئين بعد ذلك أن يستلهموا هذا المنحى فى علاقتهم بالمشرق وفى تصوراتهم عن المجتمع والدولة الموريتانية الحديثة وانتمائهما الثقافى والحضارى على نحو يجعل محاولة الاتصال بالمشرق والارتباط به فى كل زمن وظرف وعبر أى إطار محاولة مشوقة ومقنعة لا تحمل أية لمحة للطرفية أو المغايرة أو الرغبة الحادية. الأمر الذى أرى أنه لم يتم فكان ما كان من عقدة الانتماء والتضايق من المقارنة بالاطراف والتحسر من مفعول وظائف «حتى» بعد أن اندرس فى المشرق رسم الشيخين.

وهنا سأغتنم الفرصة للإشارة إلى حالة المثقف الموريتانى المعاصر فاعتقد أنه لم يتمكن أبدا من الخروج من صفة المثقف التقنى أو خبير المعرفة أو المثقف الزبون للدولة ولكل سلطة تقوم، أو اللاهث وراء بريق الإنتماء فهو إذا لم يحاول أن يرقى إلى مستوى المثقف النخبوى (الأنتلجنسى) الذى ينتج المعرفة ويحلل ويناقش ويشتغل بالنقد وينير الناس بقضاياهم، ويتجاوز القوالب ويتصور الحلول للمشاكل الاجتماعية والحضارية للبلد، ويضع التصورات النخبوية التى تخرج المجتمع والدولة من دوامة الرؤى البسيطة والآنية إلى أخرى أكثر جوهرية وشمولية واستمرارية وفرضا للنموذج.

وأشكركم والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

.../...

جوانب من الصراع الفكرى
فى بلاد شنقيط خلال القرن الثانى عشر (18م)

ددود ولد عبد الله ولد الهاشم
أستاذ التاريخ الحديث
جامعة نواكشوط

كان الحوار بين الفقهاء و"الائمة" ببلاد شنقيط خلال القرن الحادى عشر (17م) نقاشا حادا بسبب الاختلاف الشديد فى المنطلقات، والتفاوت البين فى الزاد الثقافى وأيضا - ربما - فى النفوذ السياسى والاجتماعى، مع اختلاف الظروف فى منطقة "آدرار" عنها فى منطقة "القبلة".

كما أن الفقهاء قد تسلحوا فى هذا الحوار بعلم الكلام. وهو ما قد يكون راجعا إلى وجود علاقة ما بين تجدد الحاجة إلى علم العقائد، لقمع الاتجاهات الباطنية، وتقوية سلطان الفقهاء على جمهور العامة، عن طريق حمل هذا الجمهور على حفظ المختصرات العقدية، التى أصبحت تؤخذ وتحفظ كالأوراد مع فارق بسيط، وهو أن آخذ هذه المختصرات لا يتشوف إلى الترقى فى مدارج الكمال، بل قصاراه أن لا يتردى فى درك الكفر والحرمان.

وقد استتب الأمر - فى مبتدأ القرن الثانى عشر وأواسطه - للتيار الفقهى. فازدهرت الدراسات الفقهية والكلامية، وأصبح لشيوخ المحاضر الكبرى، من أمثال المختار بن بونا، نفوذ كبير بين القبائل وعند الحكام[1].

غير أن هذا لا يعنى أن تيار علم الباطن قد أمحى كليا. بل إنه على العكس

---

(1) امتد النفوذ السياسى للمختار بن بونا الجكنى إلى منطقة السودان، حيث كان الإمام الفوتى عبد القادر يجله كما يفهم من وثيقة أوردها موسى كمرا: فى كتابه: زهور البساتين، مخطوط، (محفوظ بالمعهد الأساسى لإفريقيا الغربية (IFAN) بدكار. الدفتر رقم 14).

من ذلك، كـان يسـرى بهـدوء، لكن بصـورة أعـمق. ومن مميـزات هذا التـوجـه الصوفى الجديد، ابتعاد أصحابه عن السياسة وما يرتبط بها من دعوات الاصلاح السياسى والاجتماعى العام. كما أن أقطاب التصوف بالبلاد لهذا العهد كانوا – فى نفس الوقت – علماء متمكنين. فانتشرت الطريقة الشاذلية الناصرية فى أوساط المتعلمين. وساعد على ذلك أن شيوخ الطريقة الناصرية كانوا – إلى جانب البعد الصوفى – فقهاء، كما كانوا ينتقون مريديهم، فلا يعطون الأوراد إلا لمن أطمأنوا إلى علمه وورعه. وكانوا يلقون أورادهم وأحوالهم الصوفية فى غلالة من التكتم والتصون، بحيث لا تثير ردود فعل معاكسة من قبل الفقهاء. لذلك امتازت الساحة الفكرية – فى مبتدأ القرن الثانى عشر وأواسطه – بالهدوء النسبى قبل الزوبعة التى أثارها محمد المجيدرى بدعوته التى أذكت الصراع الفكرى من جديد.

أولا: تجدد الصراع الفكرى:

لقد كان السجال الذى دار بين الفقهاء و«الأئمة» أصحاب التيار الإلهامى جزءا من صراع عام شمل المناحى السياسية والاجتماعية وغيرها. أما الجدل الناتج عن ظهور «مقالات المجيدرى»، فقد كان ذا طابع فكرى بالأساس. فلم تكن للمجيدرى مطامح سياسية كالتى كانت لناصر الدين فى «القبلة» والإمام المجذوب فى «أطار».

وكانت لمحمد بن حبيب الله المجيدرى رحلات إلى فاس حيث اتصل بالسلطان محمد بن عبد الله وشارك فى المناظرات التى كان هذا السلطان يجمع لها الفقهاء ويوجهها صوب المواضيع التى كانت تشغل بال الأمة الإسلامية فى ذلك العصر مثل قضايا الإصلاح الدينى والوهابية ومكانة فقه الفروع[1]. واتصل المجيدرى مدة إقامته برجال الدولة والفكر مثل حمدون بن الحاج[2] ومشائخ

---

(1) م. الأخضر، الحياة الأدبية فى المغرب على عهد الدولة العلوية (1075 - 1311/ 1664- 1894)، دار الرشاد، الدار البيضاء، 1977، ص: 270.

(2) توجد أصداء لهذه الصلات فى: ديوان حمدون بن الحاج المرداسى السلمى، خ.ع. بالرباط، تحت رقم د 383 (مخطوط).

الصوفية مثل عبد الوهاب التازى[1] وأحمد بن إدريس. ولاشك أن هذه المناظرات والصلات قد ساهمت فى توجه ابن حبيب الله إلى المنحى العقدى الذى آمن به ودعا إليه علماء قومه فاستجاب له قليل منهم وأكثرهم بدّعوه.

أ- المجيدرى ومذهبه الجديد:

يجب أن نوضح أن الرجل نفسه لم يكن يعتبر أنه صاحب مذهب، بل كانت دعوته صرخة ضد التمذهب، سواء فى الفقه أو فى العقيدة.

1- فى العقيدة:

لقد إمتاز العصر الذى ظهر فيه المجيدرى بانتشار علم الكلام الأشعرى فى الصحراء شنقيط بصورة ليس لها سابق مثيل. ومع ذلك، أو - ربما - بسببه، تكونت لدى المجيدرى قناعة راسخة بهشاشة علم الكلام لإثبات العقيدة، سواء من الناحية المبدئية أو من الناحية الاجرائية التفصيلية. فمن حيث المبدأ يتساءل المجيدرى: «قولكم: النظر أول واجب على المكلف». بم أوجبتموه؟ فإن أوجبتموه بالعقل فقد فعلتم ما عبتم به المعتزلة من تحكيم العقل. وان أوجبتموه بالنقل كما صرح به المقرى[2] فى قوله:

وجاء فى القرآن والأخبار	حث على الذكر والاعتبار
وهو على وجويه قد دلى	....

فقد جاء الدور. فإن النظر واجب بالنقل والنقل لا يثبت إلا بالنظر. فمن قال لا

---

(1) ع. الاهدل، «نبذة يسيرة فى ترجمة سيدى أحمد بن إدريس رضى الله عنه» ضمن كتاب. مجموعة أحزاب وأوراد ورسائل، تأليف: أحمد ابن إدريس الحسنى المغربى، ط2، بيروت والخرطوم، 1988، ص ص:

(2) أحمد بن محمد المقرى، ت: 1041 - 1732. انظر ترجمته فى شجرة النور لزكية، ص: 300. والأبيات من منظومة: إضاءة الدجنة فى اعتقاد أهل السنة. وسبق أن ذكرنا ظروف ورود هذا الكتاب إلى بلاد شنقيط على يد عبد الله البوحسنى وشرح ابن الاعمش له مما يظهر أهميته بالنسبة لمدرسة علم الكلام.

أنظر حتى توجبوه علىَّ فلا توجبونه عليه إلا بالنقل وحينئذ، فنقل إما أن يكون قد ثبت أولا. فإن ثبت فأثبتو به أيضا صفات التأثير وغيرها، ولا حاجة حينئذ إلى النظر للإستغناء عنه بالنقل. وإن لم يكن النقل قد ثبت فالنظر إلى الآن لم يثبت لأن أساسه غير ثابت .

ويعتبر المجيدرى أن تحكيم العقل فى مباحث الاعتقاد طعن فى النبوة لأنه «إما أن يكون العقل يوصل إلى معرفة الله وإثبات وحدانيته وعلمه وقدره أولا. فإن كان يوصل إلى ذلك - ومن عرف الله تعالى لا يخلد فى النار - فقد صار بعث الرسل عبثا نعوذ بالله من اعتقاد ذلك. وإن كان لا يوصل إلى الله فأى فائدة حينئذ إلا التعب والاضلال والضلال؟»[1] وإلى هذه الاعتراضات المبدئية أضاف المجيدرى استشكالات تفصيلية حول بعض المفاهيم الكلامية وما قد تؤدى إليه من تناقض ذاتى أو تطاول على مسلمات الإيمان. ومن هذه القضايا مفهوم التعلق[2] والوجود والعدم من حيث علاقتهما بالذات[3]، وغير ذلك من المقولات. ويخلص المجيدرى فى نهاية أسئلته هذه إلى «أن العقول لا مدخل لها فى الشريعة إلا من جهة قبولها والإيمان بها، لا غير»[4] واعتبر أن ما قاله أهل الكلام من أن الواجب من صفاته تعالى ثلاثة عشر منها ست سلبيات ومنها سبع يقال لها المعانى أو عشرون باعتبار الوجود والمعنويات، بدعة لأنه «لم يرو عنه ﷺ ولا عن أصحابه رضى الله عنهم[5] بل ينبغى وصف الله بكل صفة وصف بها نفسه فى كلامه أو وصفه بها رسوله أو رسول ما. «وإذا كان ظاهرها مستحيلا كما فى قوله تعالى: «على العرش استوى»[6] و«هو معكم»[7] (...) فآمن به ناويا المراد عنده اللائق

(1) من أسئلة المجيدرى، كما أوردها ع. بن الفاضل فى رسالته تحفة التابع (مخطوط).

(2) أى تعلق إرادة الله بما هو ممكن عقلا فقط.

(3) أى هل الوجود عين الذات أم صفة من صفاتها.

(4) عن تحفة التابع.

(5) م. المجيدرى، مبين الصراط المستقيم (مخطوط).

(6) سورة طه، الآية: 5.

(7) سورة الحديد، الآية: 4.

بجلاله ولا تؤول[1]،..

وكما رفض المجيدرى مذهب الأشعرى فى علم الكلام، كانت له كذلك اعتراضات على المتداول بين قومه من الفقه وأصوله.

2- فى الفقه:

رفض المجيدرى مبدأ التمذهب فى الفقه. وشنع على من يمدح الخلاف ويقول: «كل مجتهد فى الفروع مصيب، والاختلاف بين العلماء رحمة، ومن قلد عالما لقى الله سالما»، معتبرا هذه المأثورات مناقضة لصريح النص القرآني، وخاطب علماء عصره بنبرة لا تخلو من حدة «وأما تعصبكم فى فروع الدين وحملكم الناس على مذهب واحد فهو الذى لا يقبله الله منكم ولا يحملكم عليه إلا محض التعصب والتحاسد. ولو أن الشافعى وأبا حنيفة ومالكا وأحمد أحياء يرزقون لشددوا النكير عليكم وتبرأوا منكم فيما تفعلون» وفى أسئلته كثير من هذه الاستشكالات مثل استغرابه «تحريم الانتقال من مذهب إلى مذهب، بل ما وجه تحريم تقليد الأئمة الأربعة دفعة واحدة، فيقلد هذا فى مسألة وتقلد هذا فى أخرى. فإن قلتم المصيب منهم واحد وغيره مخطئون فعينوا لنا هذا الرأى الذى أتباع غيره ضالون وآتوا بحجة صحيحة على إصابته وخطأ غيره، فإن قلتم كلهم مصيبون(...) فكيف يحرم الانتقال من صواب إلى صواب والجمع بين صواب وصواب؟» واستشكل المجيدرى أمورا من علم أصول الفقه كما صاغها ابن السبكى فى جمع الجوامع[2]، مثل القول بنسخ القرآن للحديث، ونسخ القرآن والحديث قياسا، والطعن فى عدالة بعض الصحابة... الخ.

ومن حسن الصدف العثور أخيرا فى مكتبة أهلية على مؤلف غير كامل

---

(1) مبين الصراط المستقيم (مخطوط).

(2) السبكى (عبد الوهاب بن على، تاج الدين) ت: 771 -1370. من كبار علماء عصره كأبيه. من أشهر كتبه: جمع الجوامع فى الأصول، انظر ترجمته فى فهرس الفهارس، ج2، ص. ص: 1037 - 1038.

حاول المجيدرى فيه تطبيق ما يدعو إليه على الأحكام الفقهية، وعنوان هذا الكتاب: مبين الصراط المستقيم[1]. وينطلق المجيدرى فى كتابه هذا من أن «اللازم لمريد السلامة أن يمشى، ويمشى غيره على ما يأمن ما المشى وإلا مشاء عليه من الملامة، وهو الأخذ بقوله تعالى وقول نبيه محمد ﷺ أو «لا أدرى» إذا لم يدر النص، فهو أولى بالسلامة (...) (لأن) العقل لا مدخل له فى الشريعة فى كثرة ولا قلة».

وكأنه يعلم أن معارضيه سيردون عليه بالحديث المتفق عليه: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فأجتهد فأخطأ فله أجر واحد»، فيرد هذا الاعتراض مبينا أن الاجتهاد الصحيح هو: «بذل الوسع فى طلب الدليل، وإصابتك مصادفته، وخطؤك عدمها، فى كثير أو قليل. فإذا صادف الدليل فله أجر التعب والمصادفة، وإذا لم يصادفه فله أجر التعب فقط».

وينطلق المجيدرى فى بناء الأحكام من مفهوم اليسر، موضحا جانب الطرافة فى مشروعه الفقهى «إنه ظهر لى فى معنى يسر الدين ما لم أر أحداً لعمومه كل دعامة ونافلة بينة، بل إنما يبينون ما كان رسول الله ﷺ فى أمر عينه، وذلك تبيينه فيه عن غيره أى كاف»[2].

ويذكر المجيدرى مصادره، مبينا أنها محصورة فى القرآن وما رواه الستة ومؤلفو كتب التفسير من صحاح الحديث، فإن لم يجد قرآنا ولا حديثا صحيحا توقف قائلاً: «لا أدرى».

خصص المجيدرى الباب الأول من هذا الكتاب لشرح مفهومى اليسر والعسر فى الشريعة. وخصص الباب الثانى لمباحث فى علم التوحيد لا تختلف عما سبق أن أوردناه. ثم خلص فى الباب الثالث إلى المباحث الفقهية. ولم يعثر حتى الآن

---

(1) حقق تحقيقا أوليا ضمن مذكرة للاجازة من إعداد الطالبة آمنة بنت عبد الوهاب، كلية الآداب – نواكشوط، 89 - 1990.

(2) م. المجيدرى، مبين الصراط المستقيم.

إلا على الفصل الأول حول الوضوء. وقد يكون ما بقى من الكتاب ضاع، كما قد يكون المؤلف توفى قبل إكماله، وعلى كل ففى هذا الفصل ما يكفى لإعطاء فكرة عن منهج الرجل فى تناول القضايا الفقهية.

والملاحظ أنه كان منسجما مع مقدماته ومع منظومته الفكرية العامة، فلم يلتفت إلى كتب الفروع المتداولة من أمهات ومختصرات، بل إكتفى بإيراد الآية والحديث حيث وجدا، معتبرا ذلك كافيا فى إقرار الحكم، أما حيث لم يوجد نص من هذين المصدرين فلا مجال عنده لإصدار الأحكام، مما اقتضى منه ردّ أحكام اعتبرها غير مؤسسة على قاعدة مكينة. ومن أمثلة ذلك القول بوجوب النية المعينة عند الشروع فى الوضوء.

فاعتبر المجيدرى من باب العسر قول بعض العلماء «إن النية فى الوضوء تجب فينوى عند الشروع فى الفرض الأول رفع الحدث أو الفرضية أو استباحة الممنوع. والله تعالى لم يذكر فيه ولا فى الغسل ولا فى التيمم وجوب النية، والنسيان عليه تعالى مستحيل، ونبيه محمد ﷺ لم يذكرها وهو مأمور بالتبليغ». ولا يعنى هذا أن المجيدرى ينفى وجوب النية أصلا، بل هو يراها واجبة لكن موضوعه هو امتثال الأمر بالوضوء قبل الصلاة، حيث يرى أنها تكفى المصلى «ولو لم ينو رفع الحدث ولا الفرضية ولا استباحة الممنوع»[1] ولا يتحرج المجيدرى فى الاستشهاد بمصادر من خارج المذهب المالكى، فيورد أن النية «قال بعدم وجوبها فى الوضوء قبلى أبو حنيفة ولو كان لها أصل فى الحديث لذكره إبن حجر» ثم يعمم نتيجة حكمه فى هذا المبحث لتشمل «نية الغسل والتيمم والصلاة والزكاة والصوم والحج وكل عبادة، فاللازم فى كل ذلك أن يراد به وجه الله تعالى من غير قصد نفع ولا دفع إلا ما ورد فى آية أو حديث أن ينويه فينويه».

وعلى هذا المنوال السجالى سار المجيدرى فى هذا الباب آخذا على الفقهاء

---

(1) م. المجيدرى، مبين الصراط المستقيم، م.س.

حدهم جبهة المتوضئ بعدد من الأصابع، لا يغسل ما زاد عليه، ونهيهم عن إطالة الغرة، وقولهم أن المضمضة والاستنشاق والاستنثار، سنة لا يعيد تاركها، وقولهم بوجوب غسل اليدين قبل إدخالهما فى إناء الوضوء، ولو كانتا نظيفتين، تعبّدا.

وللمجيدرى فتاو أخرى - لاسيما فى العبادات - اعتمد فيها غالبا الأخذ من الحديث، كما أبطل أحكاما من مشهور المذهب المالكى اعتبر أدلتها واهية، حتى قال معارضوه من الفقهاء إنه قد «أبطل الفقه»[1].

واعتقد بعض المعاصرين أن المجيدرى تأثر أثناء حجه بالمذهب الوهابى، فأصبح سلفيا على نهج ابن تيمية وابن عبد الوهاب[2]. والواقع أن ثمة تشابها كبيرا بين دعوة المجيدرى وما دعا إليه ابن عبد الوهاب وابن تيمية قبله، من ضرورة العودة إلى الكتاب والسنة واطراح البدع المستحدثة. غير أن الفرق الكبير بين الدعوتين هو معاداة ابن عبد الوهاب للتصوف وأهله، بينما كان المجيدرى شيخا صوفيا.

3- فى التصوف:

سبق للمجيدرى أن سلك طريق القوم بأخذ الطريقة الناصرية فى بلده قبل أن يتلقى أوراد عبد العزيز الدباغ على يد شيخه عبد الوهاب التازى بفاس.

ويبدو هذا البعد الصوفى الباطنى واضحا فى آرائه الكلامية والفقهية، رغم طابعها السلفى الصارم.

فعند حديثه عن المتشابه فى القرآن يذكر أن فواتح السور مثل: «ألم، ص، المر، كهيعص، لا يعرف معناها إلا بفتح إلهى أو إلقاء ملك للإلهام أو بالنظر فى اللوح المحفوظ أو غير ذلك. قال أكابر الصوفية: لا يكون الولىّ قطبا حتى يعرف معناها كلها. فمن لم يفتح الله عليه بمعرفة معناها فلا يجوز له أن يخبط فيها خبط

---

(1) ع. بن الفاضل، نصرة الوارث (مخطوط).

(2) خ. النحوى، المنارة والرباط، ص: 196.

عشواء فيقول فى كتاب الله برأيه[1]، ثم يصرح أنه ينقل من الاحياء. غير أن المرجع الأساسى للمجيدرى فى هذا المجال، هو - فيما يبدو لنا - محيى الدين ابن عربى الحاتمى[2]. فهو ينقل عنه فى مواضع مختلفة في كتاب مبين الصراط المستقيم، دون أن يبحث عن أدلته من الكتاب والحديث كما يفعل مع غيره من العلماء. بل يصل به الامر إلى حد البحث له عن المسوغات فيما خالف صريح النص القرآنى، مثل قول الحاتمى إنّ أبواب النار ثمانية، فيجيب المجيدرى «لا يخالف ما فى الآية لأن الآية لم تذكرها بالحصر، بل أخبرت أن لها سبعة ويمكن أن هناك غيرها سكت عنه[3] إنه لا يلزم ابن عربى بقول «لا أدرى» فيما سكت عنه القرآن والحديث. بل إنه يبحث له عن أحسن المخارج. وفى ذلك من التأدب ما لا نرى المجيدرى التزمه تجاه أى من العلماء عدا الشيخ الأكبر.

وهناك قصة تروى شائعة، وهى أن المجيدرى تحدى عبد الله بن الفاضل الباركلى اليعقوبى، وهو من أكبر العلماء فى عصره، ومن أكثرهم معارضة لاطروحاته الجديدة، تحداه أن يأتى بدليل من القرآن يثبت أن فرعون من أهل النار. وتضيف القصة أن الشيخ ابن الفاضل قد أرقه هذا السؤال ليال متواليات، فسألته أخته وكانت من نوابغ النساء، عن مبعث قلقه، فذكر سؤال المجيدرى فذكرته بآية «وإن فرعون لعال فى الأرض وإنه لمن المسرفين»[4] وآية: «إن المسرفين هم أصحاب النار»[5] فطرب الأخ لما ظهر من نبوغ أخته طربا شديدا. وتمضى القصة لتضيف أن أخت ابن الفاضل استقت الجواب من الفقيه حرمة بن عبد الجليل[6]. غير أن ما يهمنا من الحكاية هو سؤال المجيدرى فى حد ذاته لأنه

---

(1) م. المجيدرى، الاسئلة، نقلا عن ع. بن الفاضل، تحفة التابع، (مخطوط).

(2) هو محمد بن على الحاتمى، محيى الدين ويعرف بالشيخ الأكبر، ت: 638 - 1240، أكبر متصوفة عصره وأغزرهم إنتاجا. من أشهر مؤلفاته: الفتوحات المكية، وفصوص الحكم، وغيرها.

(3) م. المجيدرى، مبين الصراط المستقيم، م.س.

(4) السورة: 10، الآية: 83. (5) السورة: 40، الآية: 43.

(6) انظر مقدمة ديوان حرمة بن عبد الجليل، تحقيق: محمد بن ولد التجانى المدرسة العليا، نواكشوط، 1986.

يثير إحدى الدقائق من الإشكالات التى أثارها ابن عربى ,وأثارت عليه كثيرا من الاعتراضات، ألا وهى قضية مصير فرعون. فقد كان ابن عربى الحاتمى يقول بثبوت إيمان فرعون ويحكم بنجاته روحا وبدنا، منطلقا من قراءة خاصة للآيات القرآنية الواردة فى الموضوع، معتبرا أن فرعون «آمن بالذى أمنت به بنو إسرائيل على التيقن بالنجاة فكان كما تيقن، لكن على غير الصورة التى أراد ، فنجاه الله من عذاب الآخرة فى نفسه ونجى بدنه (...) هذا هو الظاهر الذى ورد به القرآن[1] . وإن فى طرح المجيدرى لمثل هذا السؤال لدليل على مدى تأثره بفكر صاحب الفتوحات المكية.

وهناك إشارات أخرى كثيرة تبرز أن ظاهرية المجيدرى إنما تخف وراءها عمقا باطنيا بعيد الغور، لا يومئ إليه الرجل إلا لماما. فكأنه يعتبره من المضنون به على غير أهله. ورأينا أنه قد اتخذ من المنهج «السلفى» سلاحا يواجه به الفقهاء بعد أن اتخذ هؤلاء من عل الكلام سلاحا يواجهون به أصحاب المشارب الباطنية. فبدت السجالات جدلا بين أنصار علم الكلام والداعين إلى مذهب السلف، بينما كانت فى حقيقتها – حسبما نرى – امتدادا للصراع بين الفقهاء والمتصوفة. ولم يصلنا من أصداء هذا الصراع الفكرى إلا بضع شذرات. لكنها تكفى – فيما نحسب – لاعطاء صورة عن هذه الحلقة الغامضة من تاريخ الحياة العقلية فى الصحراء الشنقيطية، وتأثير المجيدرى ودعوته على هذا الصعيد.

ب- أصداء دعوة ابن حب الله المجيدرى:

كان المختار بن بونا من أكبر شيوخ المجيدرى. وذكرنا من قبل أن ابن بونا هذا كان عميدا للمدرسة الكلامية، وكان له مؤلف متحفظ من شيوخ التصوف فى عصره، كما يفهم من تعريفه بالشيخ سيدى المختار الكنتى الكبير فى أبيات مشهوره. فلا غرو إن كان ابن بونا هذا فى طليعة المتصدين للمجيدرى ومذهبه:

---

(1) م. بن عربى، فصوص الحكم، ص: 214. كنموذج لاعتراض بعض الفقهاء على هذه النقطة وغيرها من مقولات الشيخ الأكبر. راجع: أ. القاعى تنبيه الغبى إلى تكفير ابن عربى، ص: 127 وما بعدها.

1- موقف المختار بن بونا الجكنى و«محضرته»:

يذكر صاحب الوسيط[1]... أن ابن بونا الجكنى لما ظهر «انتشر ذكره فى ذلك الإقليم فصارت الناس تنثال إليه من كل جهة، وأرى الناس الطريق النافعة فى التعليم، على أنه وجد العلوم لذلك العصر حية. وكان من أجل قبائل «الزوايا» فى العلم قبيلة «إديقب» خصوصا فى علم العربية فاستجلبوه إليهم، ليأخذوا عنه علم النحو والكلام، وكان لا يجارى فيهما، فأقام عندهم برهة فوقع بينه وبينهم مناظرات آلت إلى الشقاق وكان المناضل له حقيقة أكبر تلامذته محمد بن حبيب الله المعروف بالمجيدرى» والملاحظ أن موقف ابن بونا من المجيدرى اختلطت فيه عاطفة المتكلم السنى المعروف بتصديه للبدع[2]، من جهة، وعاطفة الشيخ عندما يحس أن أعز تلاميذه يعقونه، لاسيما بعد أن انضم إلى المجيدرى كثير من شعراء قبيلته المشهورين مثل المأمون بن الصوفى (ت: 1235 - 1820) ومولود بن أحمد الجواد 1246 - 1828 وغيرهما.

لقد أحس ابن بونا أن تلميذه المجيدرى يحاول أن ينتزع منه مكانة فى الصدارة العلمية، فصاح به:

على رسلك أربع يابن حب الل إنما	**يقدم هذى الناس منا المقدما**
ومن قدمته نفسه دون غيره	**رأى غيره التأخير ذاك التقدما**

ويخاطب قبيلة المجيدرى:

فلا تنكرونى آل يعقوب واذكروا	**ليالى أجلو ما على الناس أظلما**
وحين أحلى منكم كل عاطل	**بدرى وأسفى باردى كل أهيما**

---

(1) أ. بن الأمين، ص: 279

(2) م. البرتلى، فتح الشكور، ص: 141.

أما مذهب المجيدرى فلا يرى فيه إلا تكفيرا للمسلمين وتطاولا عليهم من قبل شاب مغرور:

(،،) وقلت: كما ضلت قريش ضللتم	ألا فاسمعوا هذا الفتى المتقدما
قريش قفت أهل الضلال ونحن فى	هدى سلف منهاجه قد تقوما (1)

وبدلا من المنحى العاطفى اتخذت ردود تلاميذ المجيدرى، لاسيما المأمون بن الصوفى منحى سجاليا يعرض مذهب المجيدرى وأدلته ويظهر ما يراه نقاط ضعف فى مشهور مذهب الأشعرى المعمول به عند الشناقطة وغيرهم من الأشاعرة، فيقول المأمون مخاطبا ابن بونا:

ما الدين إلا الذى تسعى لتوهنه	أى النبى وآثار الهدى العتق
لاكل خبط عن اليونان مبتدع	قد سن، بين أصول الدين مختلق(2)
تحمى قواعد رسطا ليس تحسبها	دينا، لك الويل، نبهناك فاستفق

وانتصر لابن بونا الجكنى طائفة من كبار تلاميذه، مثل حرمة بن عبد الجليل العلوى. وفى رد ابن عبد الجليل نوع من التسرية عن الاستاذ المفجوع فى تلاميذه، ونصح رقيق له، لكى لا ينساق إلى الهجو والمشاتمة:

أمختار مه فالحال عنك تكلما	وكذب ما ترمى به متهكما
وأفحم من هاجاك لو كان يرعوى	فهلا توقيت السباب تحلما
تصامم عن الهاجين صفحا فلم يجد	هجاهم إلى تدنيس عرضك سلما
فحسبك تبيين الصواب لمنصف	وإياك - شيخى - أن تمارى المصمما
وهل أنت إلا رحمة يهتدى بها	ويبصر إخوان الضلالة والعما؟
وهل تضرب الأمثال فى العلم والذكا	بغيرك يا نبراس ما كان أظلما
فمن سهل التسهيل بعد صعوبة	ومن لخص التلخيص درا منظما؟

---

(1) الوسيط، ص: 280. (2) نفسه، ص: 217.

(3) ح. بن عبد الجليل، الديوان

وقد ارتقى النقاش بين المجيدرى وخصومه إلى مستوى فكرى أرفع عندما صاغ المجيدرى مذهبه فى شكل أسئلة موجهة إلى كافة المشتغلين بعلم الكلام، والمدافعين عنه. فظهرت مؤلفات[1] فى رد مذهب المجيدرى ونقاشه بصورة هادئة ومنهجية. ولم يصلنا من هذه المؤلفات إلا رسالتان من وضع الفقيه عبد الله بن الفاضل الباركلى اليعقوبى.

2- رسائل ابن الفاضل:

ألف ابن الفاضل رسالتين فى الرد على المجيدرى، عنوان أولاهما: نصرة الوارث فى الرد على أبى الحارث، وعنوان الثانية: تحفة التابع السنى فى الرد على المشاقق البدعى.

فى الرسالة الأولى رد إجمالى، يغلب عليه الانفعال الناتج عن صدمة ابن الفاضل بعد أن لاحظ «أن هذا الزمان أجرى فيه الباطل وباض، وأفهق الدواليب بالحياض، واستأسد فى الخمائل والرياض، فلما بغى أهله بقلب الحقائق، والتصنع بالأسرار والدقائق، والتعزز بالانتماءات والطرائق، والتأهل من البدع بالاخوات الشقائق، رجوت من الله تعالى أن يرجم شياطينه، ويهدَ أساطينه، ويذل سلاطينه، ويخرَ عثانينه، ويذوى أفانينه، ويدحض قوانينه. هذا وإنى أقرئ السلام، لمن ينتسب للسنة من الأمة المحمدية وينتدب لنصرتها، وأندبه لها، فقد ورد علينا من ابتغى ارتثاثها، وأراد اجتثاثها، بإبطال الأدلة العقلية، والطعن فى علماء الأمة المرضيين، وزعمه أنه أوتى فهما من عدن الله ليس لغيره، وأن العقل لو كان يصح الاستدلال به لما اختلف أهل العقول فى المعقولات»[2].

ويبدو أن ابن الفاضل فى هذه المرحلة من النقاش لم يطلع على مذهب المجيدرى عن كثب، ولذلك يحيل إليه بصغة «بلغنى» و«سمعت» الخ... فمما بلغه

---

(1) ومما لم يصلنا منها «نظم فى رد مقالات المجيدرى وطريقته وذمها محاذيا الابواب الالفية» ذكره صاحب فتح الشكور، ص: 172.

(2) ع. بن الفاضل، نصرة الوارث، (الديباجة).

من ذلك أن المجيدرى «يقول لمن لم يفهم: أوليس يجوز أن يخلق الله لى عقلا أكبر من عقولكم أدرك به أن قدرة الله تعالى تتعلق بالمستحيل. ويدعى صحبة الجان وأنه لقى صحابيا منهم[1] وأن تواليف العلماء رضى الله عنهم ونفعنا ببركتهم وحشرنا فى زمرتهم بدعة مستقبحة عنده، واتخذها عنده من العربية والتفسير زخرفا لتزويق اقاويله فغر بزخرفه من غر، والعجب من تبعته يقولون نتبعه فى التصوف ويقولون إنه مخطئ فى التوحيد»[2] ويأخذ ابن الفاضل على المجيدرى كذلك أمره الناس بالتقليد والاكتفاء بظاهر القرآن وزعمه تحريم النظر وتسميته السبعة المطالب بسبعة المعاطب وإبطاله الفقه، ثم يضيف «بلغنى أنه قيل له: ماذا نفعل بأحكام الصلاة فزعم بعض أنه قال له: سل الله أن يلقيك مع الخضر ليعلمك أحكام الصلاة. وهو أيضا مقر أنه لا يصلى الوتر والفجر، وكنت أسمع أن من صحب الجن لابد أن يترك لهم بعض دينه، والله أعلم»[3].

ويرد ابن الفاضل فى نصرة الوارث، على ما بلغه من الأقوال المعزو للمجيدرى ردا مختصرا: «أما تعليق الاحكام بلقى الخضر عليه السلام، فمن الخرافات التى لا تحتاج إلى جواب، كيف والخضر لم يدع لقيه إلا النزر القليل من الصالحين» (...) «وأما السنن كالوتر والرغائب كركعتى الفجر فنعوذ بالله من الاستخفاف بأوامره (...) وأما إنكاره السجود القبلى، وقوله ببطلان صلاة من سجده فمن الولوع ببنيات الطريق للاستغراب (...) وأما التمسك بظاهر كلام أهل الكشف نفعنا الله ببركتهم مما يخالف الكتاب والسنة فذلك قد حذر منه العلماء».

أما الرسالة الثانية وعنوانها: تحفة التابع السنى فى الرد على المشاقق البدعى،

---

(1) فى ترجمة ع. الاهدل لشيخه أحمد بن إدريس الفاسى الحسنى يذكر أن «العلامة المجيدرى هو الذى تلقى عنه سيدى أحمد بن إدريس رضى الله عنه الحزب السيفى بروايته عن القفائى . قطب الجان عن سيدنا على كرم الله وجهه» نبذة يسيرة ... بذيل: مجموعة أحزاب ... أحمد بن إدريس، ص: 204.

(2) ع. بن الفاضل، نصرة الوارث.

(3) ع. بن الفاضل، نصرة الوارث، م.س.

فقد ألفها ابن الفاضل فيما يبدو بعد أن اطلع على أسئلة المجيدرى، فجاء رده محددا، بحيث اصبحت آراء المجيدرى واضحة معروفة، لا يحيل إليها بعبارات من باب «بلغنى»، أو «سمعت»، بل يخاطب صاحب الآراء مباشرة بعبارة: «قولك»، ثم يورد نص عبارة المجيدرى، مما يجعل هذه الرسالة وثيقة فريدة لا لأنها تقدم صورة واضحة عن آراء مؤلفها ابن الفاضل وحسب، بل - كذلك - لأنها تقدم عرضا أمينا لاغلب آراء المجيدرى.

وكمثال نورد الأول من أسئلة المجيدرى وجواب ابن الفاضل عنه، فالمجيدرى يطلب من أنصار علم الكلام أن يبينوا «بيانا شافيا لا لبس فيه ما هو العقل المراد فى قولكم : «لا يصح فى العقل، لا يتصور فى العقل... الخ ...» لأن العقول لا يخلو أن يكون حكمها متفقا أو مختلفا، فإن قلتم متفق فلا حاجة إلى تأليفكم فكل عقل حينئذ يحكم بما يحكم به عقل المؤلف. وبطلانه واضح. وإن قلتم مختلف، وهو الواقع، وهو الحامل لكم على تأليفكم فبأى علامة يعرف العقل المصيب من العقل المخطئ، فيما لم يات فى القرآن ولا الحديث (...) صريحا؟».

ويرد ابن الفاضل على هذا السؤال معتبرا مضمونه «إيرادات أسئلة سوفسطائية أعاذنا الله تعالى من ملتهم ووقانا مخازى زلتهم» ثم يضيف مخاطبا المجيدرى: «قد علم من سؤالك جنوحك إلى العنادية وهم المنكرون لنتيجة النظر العقلى الصحيح (...) والرد عليهم بأنا لم ندع أن كل نظر يفضى إلى العلم، بل المفضى إلى العلم أقله وهو الواقع بشروطه» ثم يضيف بعد فذلكة تظهر براعته فى علم الكلام وقواعد المنطق : «..... وأيضا: إبطال النظر إما أن يعلم بالضرورة وهو باطل وإلا لما كان مختلفا فيه بين العقلاء (...) أو بالنظر فيلزم منه ابطال الشئ بنفسه وهو محال»... ثم يستطرد فى بيان أوجه الاستدلال من القرآن على وجوب إعمال النظر فى الكون وآياته معتبرا حصر دلالة النص القرآنى فى صريح منطوقها، انتقاصا من بلاغته ، مضيفا» وإنما يلزمك أن كل مثل ضرب فى القرآن لا يتعدى نفسه» بعد أن ألزمه «أن لا يكون فى القرآن مجاز بأنواعه ولا كناية وهذا خلاف الواقع».

ثم يرد على قول المجيدرى، إن إيجاب النظر العقلى، والقول إنه أول واجب على المكلف، مع أن مستند إيجابه النقل، فيه دور، فيقول «أوجبته عليك بالنقل ولا دور، بخلاف ثبوت صفات الأثير بالنقل فإن فيه دورا. وسنبين ذلك بالمثال: فانا إذا فرضنا أن قام قائم وقال: بعثنى إليكم من لا نتعاصى على باهر قدرته وقاهر إرادته (...) وثبت أن هذا الفعل المحتدى به لا يتصور من غير هذا المرسل، فقد ثبت المرسل وصدق الرسول من غير توقف على وجوب نظر من عدمه فافترقا. فإذا أوجب المرسل النظر على لسان الرسول، وجب. ولا دور».

كما رد على قول المجيدرى إن إثبات النظر العقلى بالعقل نفسه يؤدى إلى التسلسل بإعطاء مثال حسى آخر: «فمن شاهد شيئا من المحسوسات ببصره لا يتصور أن يقال (له): بصرك هذا يحتاج إلى بصر آخر وهلم جرا. والنظر إذا آل إلى الضرروى صار ضروريا، ودلالة الأثر على المؤثر دلالة عقلية، ونعلمها بعقولنا. ولا تسلسل».

ثم يؤكد اتهامه للمجيدرى بالسوفسطائية لأنه أدعى «أن النظر العقلى الصحيح لا يتوصل به إلى العلم، ولم يقل بذلك سنى ولا معتزلى ولا فلسفى بل هو مذهب السوفسطائية. أما غلاتهم فيقولون: نعلم أن لا علم. وهو باطل بالضرورة لتناقضه. وأما العنادية فيقولون إن حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات (...) وأما اللاأدرية – القائلون لاندرى – فحجتهم أن أرباب المذاهب يدعى كل واحد منهم على خصمه العلم الضرورى مع أن خصمه يكذبه فى دعواه، فقد اشتبه علينا الضرورى بما ليس بضرورى[1].

ويرد ابن الفاضل – فى هذه الرسالة كذلك – على أسئلة المجيدرى المتعلقة بالفقه وأصوله، منتقدا تضعيفه حديث «اختلاف العلماء رحمة»، ذاكرا أن

---

(1) بان الفاضل، تحفة التابع، م. س.

المقدسى[1] أورده فى الحجة، كما أورده البيهقى(2) فى الرسالة، كما يستدل باختلاف الصحابة فى الفروع، إذ «قال على رضى الله عنه بوجوب تجديد الوضوء لكل صلاة، دون غيره من الصحابة. وخالف ابن عباس رضى الله عنه فى العول وقال: لو درى عمر ما قدمه الكتاب فقدمه أو من آخره فأخره ما عالت فريضته (...) وليس فى الآية دليل على عدم الاختلاف فى الفروع، وإلا لما فعله الصحابة رضوان الله عليهم، وهم أعلم بالآية، وقد اختلفوا عند رأسه ﷺ».

أما تحريم الانتقال من مذهب، إلى مذهب أو الجمع بين بضع مذاهب دفعة واحدة فيبين أن مستند ذلك قاعدة سد الذريعة: «لأنه يؤدى إلى تتبع الرخص، أى إلى الاستخفاف بالدين(...) ولو سوغ هذا لقال رجل: أنا أبيع دينارا بدينارين لما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما، وآخر أنا أتزوج من غير ولى ولا شهود، مقلدا فى الولى ولا شهود، مقلدا فى الولى لأبى حنيفة وفى الشهود لمالك، وبدانق مقلدا للشافى. وهذا عظيم المرقع ويؤدى إلى أنك لم تقلد أحدا» ويختم هذا المبحث قائلا: «فهذا وجه تحريم الانتقال من صواب إلى صواب والجمع بين صواب وصواب» لان المجيدرى كان سأل: «كيف يحرم الانتقال من صواب إلى صواب، والجمع بين صواب وصواب؟»(3).

ومع ذلك فقد ظل سؤال المجيدرى هذا - بصيغة أو بأخرى - ثاويا فى وعى الكثيرين. فقد ظهر أن التيار الباطنى - بمختلف تجلياته - لا يمكن إقصاؤه من الساحة الفكرية، كما أن مكانة الفقهاء - فى ساحة الفكر وميادين الاجتماع - بقيت راسخة رغم التقلبات الاجتماعية والتحولات الثقافية. ويعنى ذلك أن لهذين المشربين الفكريين مشروعيتهما التاريخية والاجتماعية، وصوابيتهما الفكرية.

---

(1) المقدسى (عبد الغنى بن عبد الواحد، الحافظ، الدمشقى): حنبلى المذهب من كبار علماء القرن السادس، ت: 600 - 1203م. را: الزركلى: الأعلام، ج 4، ص34.

(2) البيهقى (أحمد بن الحسين)، من كبار المحدثين، ت: 258 - 1066، را. الزركلى: الاعلام ج1، ص116.

(3) ابن الفاضل، تحفة التابع، م. س.

فكيف بحرم الانتقال من صواب إلى صواب والجمع بين صواب وصواب؟ لقد كان الكثيرون يطرحون هذا السؤال بصيغة أخرى، فيتساءلون: كيف يمكن الجمع بين الصواب والصواب، ألا يمكن التوفيق بين الصوابين؟ ومع تزايد إلحاح مثل هذه الاسئلة، كان الاتجاه التوفيقى يترسخ أكثر، ويجتذب أعدادا متزايدة من العلماء مما سيحدد الثقافة الشنقيطية لفترة طويلة نسبيا.

- محمد المجيدرى:[1] (ت: 1204 - 1790م).

محمد بن حبيب الله - وقد يسمى: حب الله - بن الفاضل اليعقوبى الشمشوى نشأ فى وسط علمى، إذ كان خاله - وهو الذى كفله - من كبار العلماء وكان أخوه أحمد لغويا ضليعا ومن أوائل شيوخه ابن بونا الجكنى المشهور (ت: 1220)، ثم تاقت نفسه إلى التصوف فأخذ عن الشيخ أحمد محمود نجل الفقيه الخطاط (ت: 1196) وخليفته فى تدريس العلوم وبث وأوراد الطريقة الشاذلية الناصرية. ثم أعمل الرحلة - بعد أن تضلع من علوم بلده - إلى حواضر المغرب الاقصى ومصر والحجاز. وكانت له فى كل هذه المناطق صلات علمية نجد لها صدى في بعض الكتب[2] والدواوين[3] وفى أغلبها إشادة بنبوغ المجيدرى فى العلم والحفظ.

---

(1) ترجم للمجيدرى:
- م.ع. بن البخارى، العمران (مخطوط).
- م. بن الأمين، الوسيد، ص: 214.
- م. الامجد، المجيدرى، (مرقونة).
- م. عبد الوهاب، مبين الصراط (مرقونة).
- ر. أوفاى، أحمد بن إدريس، ص: 38.

R.S.O: FAHEY. Enigmatic Saint Ahmad Ibn Idris: London. 1990 P. 38.

(2) فهرس الفهارس، ج1، ص: 298، حيث ينقل الكتانى عن المحدث صالح الفلانى إعجابه بحفظ المجيدرى، فاستنتج المستشرق الايرلندى O'FAHEY من ذلك أن صالحا أخذ عن المجيدرى: O' fahey: (R.S) Enigmatic Saint... op. cit: p. 36.

(3) ديوان حمدون بن الحاج السلمى (مخطوط. الخزانة العامة - الرباط، رقم 383/ د) مشاعرات بين المجيدرى وصاحب الديوان الذى يحلى المجيدرى بأوصاف من قبيل ،العلامة المجتهد بإطلاق،.

ففى مدينة فاس كانت للمجيدرى صلات وثيقة بالسلطان العلوى محمد بن عبد الله (ت: 1204/ 1790) ومن أشهر الاخذين عنه، فى مدينة فاس أحمد بن إدريس الحسنى الذى سيصبح ذا شأن كبير(4).

وقد عاد المجيدرى إلى بلده داعيا إلى العودة إلى الأصلين: القرآن والحديث والاقتصار عليهما ونبذ فقه الفروع وعلم الكلام الاشعرى فأثارت دعوته ضجة فكرية عظيمة.

---

(1) ع. الاهدل، نبذة يسيرة.... بذيل كتاب أحزاب وأوراد أحمد بن أدريس، ص: 203.

حول الأصول المشرقية اليمنية لصنهاجة الصحراء

د. النانى ولد الحسين
أستاذ التاريخ الوسيط
جامعة نواكشوط

عندما استقر العرب الفاتحون فى المغرب، وتمكنوا من إخماد الثورات المناهضة لوجودهم، ولرسالتهم هنالك، تطلعوا من جديد إلى مواصلة زحفهم باتجاه الشمال والجنوب، وكان ذلك فى مطلع القرن 2هـ - 8م، فكان فتح الأندلس بقوة السلاح، كما تم إرسال حملات عسكرية إلى الجنوب باتجاه الصحراء وعبرها إلى السوذان، من بينها على سبيل المثال حملة حبيب بن أبى عبيدة، وحملة المشترى بن الأسود الخ...

لكن الصحراء التى كانت منذ عهد الرومان - وربما قبلهم - ملجأ للثائرين ومخبأ آمنا لهم، لعبت فيما يبدو نفس الدور عندما تقدمت خيول العرب فى أغوارها، مع العلم بأن العرب لم يكونوا غرباء على ظروف الصحراء القاسية، وإنما كان يعوزهم التعرف على مظان وجود نقاط المياه النادرة والمسالك المؤدية إليها، وهذا ما نعتقد أنه هو السبب الكامن وراء عدولهم عن سياسة الغزو كوسيلة لفتح المنطقة ونشر الإسلام، واستبدالها بمحاولة إرساء علاقات سلمية مع سكان تلك المنطقة مرتكزة على التبادل التجارى.

وقد سمحت لهم تلك العلاقات بالتعرف أكثر على المنطقة وسكانها الذين كانوا فى معظمهم من قبيلة صنهاجة.

وكان هذا القبيل مندرجاً بصفة عامة ضمن سكان المغرب الكبير المعروفين تحت اسم البربر.

وإذا كان النسابة والمؤرخون العرب والبربر قد اختلفوا حول عروبة البربر[1] فإن معظمهم اتفقت آراؤه حول الأصول العربية لصنهاجة وكتامة.

وبما أنه من الصعوبة بمكان الإحاطة بكل النسابة والمؤرخين الذين تعرضوا لهذا الموضوع، فإننا سنكتفى هنا بالتركيز على مشاهيرهم خاصة أولئك الذى تتوفر لدينا كتاباتهم، فى حين سنورد أسماء الآخرين الذى أصبحوا يشكلون مرجعية المؤرخين الذى أتوا من بعدهم، بحيث أصبحوا يكتفون بإيراد آرائهم المشتركة، ثم إلحاقها بلائحة أسمائهم، مثل ذلك ما أورده القلقشندى[2] عندما تعرض لحميرية صنهاجة فكتب يقول: «ويقال أنهم من حمير من عرب اليمن وليسوا من البربر، قاله الطبرى والمسعودى وعبد العزيز الجرجانى وابن الكلبى»، وأضاف كتاب آخرون إلى هؤلاء، أسماء أخرى لنسابة ومؤرخين يتبنون نفس الرأى[3].

ولم يكتف أولئك المؤرخون بارجاع صنهاجة إلى أصول عربية يمنية فحسب، وإنما خاضوا فى أسباب هجرتهم من اليمن إلى المغرب والصحراء، وتاريخ تلك الهجرة، واختلفوا حول ذلك.

---

(1) انظر فى هذا الصدد مثلا: الإمام أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر البلاذرى: فتوح البلدان، تحقيق وتعليق عبد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع، منشورات مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، 1987، ص: 315، وكذلك القاضى النعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيون التميمى: كتاب المجالس والمسايرات، تحقيق الحبيب الفقى، إبراهيم شبوخ ومحمد اليعلاوى، نشر الجامعة التونسية، كلية الآداب، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، تونس 1978، ص: 138، الخ ...

(2) أبو العباس أحمد القلقشندى: نهاية الأرب فى معرفة أنساب العرب تحقيق إبراهيم الإبيارى: دار الكتب الإسلامية. دار الكتاب المصرى، القاهرة، دار الكتاب اللبنانى - بيروت، 1980، ص: 317.

(3) يراجع مثلا ابن خلدون: العبر المجلد 6، سبق ذكره، ص: 26. 177. 192، وكذلك: المختار ابن حامدن: «بعض ملامح الوجه التاريخى والثقافى لموريتانيا، مجلة الفكر. السنة الـ 23 العدد 2، تونس 1977، ص. ص: 40 - 47. والأنيس المطرب، سبق ذكره، ص:119.

وفى هذا المضمار يورد بعضهم[1] رواية مفادها أن أحد ملوك اليمن يدعى افريقش فر هو وجيشه إلى مصر، نتيجة لمطاردة الاشوريين له تجاوز النيل باتجاه المغرب، ولم يتمكن هو وجيوشه من العودة فسميت إفريقية باسمه، ويرجع مؤرخون آخرون أسباب الهجرة الحميرية من اليمن إلى المغرب إلى روايةَ أخرى تحمل فى بعض تفاصيلها طابعا أسطوريا واضحا، لكنها مع ذلك تحافظ فى مجملها على ما اتفقت عليه روايات عديدة وهو مبدأ الهجرة وتتلخص، تلك الرواية، فى أن أحد ملوك اليمن من التبابعة آمن بالرسالة المحمدية قبل البعثة النبوية، وذلك بعد أن حدثه عنها أهل الكتاب فآمن معه بعض من رعيته، وبعد وفاته تعرض أولئك المؤمنون إلى التقتيل والمطاردة من طرف خليفته، فتلثموا وفروا، ولم يستقر لهم قرار إلا بالمغرب[2]، واحتفظت غالبيتهم باللثام الذى كان سبب نجاتهم.

هذا فى الوقت الذى تحدث فيه مؤرخون عرب آخرون عن أن الهجرة الحميرية، تمت فى فترات أحدث نسبيا مما سبق أن استعرضناه، بحيث ذكر بعضهم أنها تمت بعد تحطم سد مأرب، فى حين يرى البعض الآخر من امثال ابن الأثير[3] والنويرى[4] أنها تمت بعد ظهور الإسلام، وارجعوا أسبابها إلى مشاركة قبائل صنهاجة الحميرية، فى الفتوحات الإسلامية، واعتبرا أن الخليفة أبابكر الصديق - رضى الله عنه - هو الذى سيرهم إلى الشام، ومنه انتقلوا إلى مصر، التى توجهوا منها - حسب نفس المصادر - إلى المغرب فى جيش موسى بن نصير.

---

(1) الحسن بن محمد الوزان المعروف بليون الإفريقى: وصف إفريقيا - ترجمة عن الفرنسية. محمد حجى - ومحمد الأخضر - ط2- دار الغرب الإسلامى - بيروت 1983، ص: 27.

(2) مجهول: كتاب الحلل الموشية فى ذكر الأخبار المراكشية - تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة دار الرشاد الحديثة - الدار البيضاء ص: 18.

(3) ابن الأثير - مصدر سبق ذكره، ص: 74.

(4) أحمد بن عبد الوهاب المعروف بالنويرى: نهاية الأرب فى فنون الأدب، تحقيق وتعليق: مصطفى أبو ضيف أحمد - دار النشر المغربية الدار البيضاء 1985، ص: 377.

وهنالك روايات أوردها العديد من المؤرخين والنسابة العرب، تؤيد عروبة صنهاجة تصب فى هذا المجال، ومن بينها روايات تكتبها كتاب ينتمون إلى صنهاجة، من ذلك ما ذكره عبد العزيز بن شداد – وهو أحد أحفاد الأمير المعز بن باديس – من أن دخول صنهاجة إلى المغرب كان عقب غزو الحبشة لليمن وتغلب جيوشها على الملوك الحميريين، فكان خروج المثنى بن المسور إلى المغرب(1) وينقل النويرى(2) عن نفس الشخص أن بالصحراء قبائل من العرب، ويعنى بها لمتونة ولمطة ومسوفة الخ... ويذكر أنها من حمير.

ومن المعروف أن سكان الصحراء من الملثمين كانوا يفخرون بانتسابهم إلى حمير، ويطرب أمراؤهم وملوكهم، إن هم مدحوا بامجاد حمير من ذلك مثلا ما مدحهم به أبو محمد ابن حامد الكاتب فى قوله:

قوم لهم شرف العلا من حمير	وإذا انتموا صنهاجة فهم هم
لما حووا احراز كل فضيلة	غلب الحياء عليهم فتلثموا(3)

وكذلك ما أورده ابو فارس عبد العزيز الملزوزى فى أرجوزته فى التاريخ، وذلك عندما تعرض للمرابطين فقال عنهم:

إن المرابطين هم من حمير	قد بعدت انسابهم عن مضر
كانوا ملوكا فى الزمان الأول	وأمرهم وحالهم لم يجهل
وقد رأيت فى كتاب النسب	قولا به أعجز أهل الأدب
بأن صنهاج أبوه حمير	وهو أب لصلبه لا العنصر(4)

وقد ورد فى رسالة الاستنجاد التى وجهها المعتد بن عباد – وهو من أسرة

---

(1) النويرى: مصدر سبق ذكره، ص: . 300 - 301

(2) نفس المصدر، ص: 377.

(3) انظر ابن الأثير: مصدر سبق ذكره، ص: 76.

(4) أبو فارس عبد العزيز الملزوزى: نظم السلوك فى الأنبياء والخلاء والملوك، المطبعة الملكية، الرباط، 1963، ص: 48.

ترفع نسبها إلى المناذرة - إلى يوسف بن تاشفين يستحثه فيها على الجهاد فى الأندلس وحمايتها من النصارى، فخاطبه قائلا: «... وقد ساءت الأحوال، وانقطعت الآمال، وأنت أيدك الله، ملك المغرب أبيضه وأسوده، وسيد حمير ومليكها الأكبر وأميرها وزعيمها...»[1]، كما تمسك خلف الصنهاجيين بهذا النسب، ولم يكن لديهم شك حول ثبوته.

ومن الأمثلة على ذلك ما نجده على سبيل المثال لا الحصر - عند بعض الزعامات الدينية والقبلية الصنهاجية خلال القرن 17م، حيث كانت تطلق على مجموعاتها اسم «عرب النقاب»[2] تمييزا لها عن العرب المعقل الذين وصلوا إلى المنطقة ابتداء من القرن 13م.

كما انبرى كتاب المنطقة من الصنهاجيين بصفة خاصة، فبدأوا فى سباق فى مجال كتابة المؤلفات التى تهدف إلى تأكيد عروبة صنهاجة، وذلك بعد قيام الإمارات الحسانية بالصحراء، من أجل اظهار النسب العربى الحميرى للمجموعات الصنهاجية فكتب محمد امبارك اللمتونى[3] مثلا أرجوزته حول أمراء الدولة اللمتونية، وضمنها نسبهم الحميرى، وكذلك كتب الداه بن الطالب اعتبيدى[4] كتابه «الدرر الوهاجة فى حميرية صنهاجة»، ويضاف إليهما مؤرخون وكتاب محليون آخرون كثر.

وإذا كان معظم النسابة والمؤرخين العرب القروسطيين لا يختلفون حول عروبة صنهاجة، وإنما حول ما إذا كانت تلك القبيلة تنسب إلى سبأ لصلبه، أو

---

(1) الحلل الموشية، مصدر سبق ذكره، ص: 46.

(2) الشيخ محمد اليدالى: أمر الولى ناصر الدين: ضمن نصوص من التاريخ الموريتانى (شيم الزوايا - أمر الولى ناصر الدين - رسالة التصحيحية)، تقديم وتحقيق محمذن ولد باباه بيت الحكم قرطاجة، 1990، ص: 137 - 138.

(3) محمد امبارك اللمتونى: نظم فى الدولة اللمتونية: مخطوط بالمعهد الموريتانى للبحث العلمى محفوظ تحت رقم n.j 2338 .

(4) الداه بن الطالب اعتبيدى الدرر الوهاجة فى حميرية صنهاجة - مخطوط، مودع بالمكتبة الوطنية نواكشوط - موريتانيا.

كونها فخذ من هوارة، وأن هذه الأخيرة فخذ من حمير[1]، فإن قلة من النسابة والمؤرخين يرفضون نسبتها إلى حمير أصلا، ويتقدم هذا الفريق ابن حزم[2] الذى رفض كون البربر ينتسبون إلى قيس غيلان، بقدر ما رفض حميرية صنهاجة، وذلك عندما كتب يقول: «... وما علم النسابون لقيس غيلان ابنا اسمه بر أصلا، ولا كان لحمير طريق إلى بلاد البربر إلا فى تكاذيب مؤرخى اليمن...».

وخلص ابن حزم إلى أن البربر كنهانيون، وأن جدهم بر انجب ابنين هما: مادغيس الملقب بالابتر جد البتر وبرنس جد صنهاجة وكتامة الخ[3].

ويبدو أن مؤرخين آخرين من بعده تبنوا رأيه من بينهم مثلا أبو الفداء[4] وإن كان أشهر من تبناه ودافع عنه هو ابن خلدون الذى أورد قصة افريقش، وذلك أثناء سرده لبعض الامثلة المتعلقة حسب نظره باسراف بعض المؤرخين المسلمين فى ايراد الاساطير وسهولة تصديقهم بها وتقبلهم لها، وارجع ذلك إلى غياب التدقيق، وافتقار منهجهم للنقد فكتب يقول: «... ومن الأخبار الواهية للمؤرخين ما ينقلونه كافة فى اخبار التبابعة ملوك اليمن وجزيرة العرب أنهم كانوا يغزون من قراهم باليمن إلى إفريقية والبربر من بلاد المغرب، وأن افريقش بن قيس بن صفى (...) غزا إفريقية واثخن فى البربر (...) وأنه لما انصرف من المغرب حجز هنالك قبائل من حمير، فأقاموا بها واختلطوا بأهلها ومنها صنهاجة وكتامة ومن هنا ذهب الطبرى والجرجانى والمسعودى وابن الكلبى والبيلى إلى أن صنهاجة وكتامة من حمير وتأباه نسابة البربر وهو الصحيح...»[5].

---

(1) ابن أبى زرع: مصدر سبق ذكره، ص: 120.

(2) أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسى: جمهرة انساب العرب تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار المصارف، القاهرة، 1971، ص: 485.

(3) نفس المصدر ونفس الصفحة.

(4) أبو الفداء صاحب حماة: الاخبار القويمة عن الحوادث القديمة. ذيل على كتاب الأثار الباقية عن القرون الخالية للطبرى مطبعة محمد محمد مطر، مصر 1919، ص: 392 - 393.

(5) عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة. الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر - تونس 1984، ص: 40.

واستعرض ابن خلدون بعد ذلك روايات تدور حول ملوك يمنيين آخرين ذكر الاخباريون أنهم غزوا المغرب قبل افريقش، وانتهى إلى الحكم على تلك الروايات بما نصه «... وهذه الأخبار كلها بعيدة عن الصحة عريقة فى الوهم والغلط وأشبه بأحاديث القصاص الموضوعة...»[1]. وقد حاول ابن خلدون تعليل هذا الحكم، حيث أورد جملة من المبررات اعتقد بانها كافية من أجل تزكية ما ذهب إليه[2] نجملها فيما يلى:

1- اعتبر أن ملك التبابعة كان بجزيرة العرب، وأن هذه الأخيرة محاطة بالمياه من ثلاث جهات، حيث يحدها المحيط الهندى من الجنوب ، والخليج العربى من الشرق والبحر الأحمر من الغرب، وأن ذلك كان كافيا لإعاقة الهجرة منها إلى المغرب إلا عبر منفذ واحد هو السويس.

2- ثم اعتبر بأن ذلك المنفذ، كان خارجا عن سلطة التبابعة وأنه من المستحيل أن يمروا عبره غازين من دون أن يخضعوه، وهو أمر ذكر أنه لم يقع على الإطلاق.

3- أما المبرر الأخير، فاعتبره، بعد اليمن عن المغرب، وأنه حتى إذا حصل أن تم الغزو، فإن ذلك يتطلب الكثير من الزاد للجيوش، وكثيرا من العلوفة لمطاياهم وهو أمر - حسبه - لا يمكن توفيره إلا لمن اخضع المناطق الواقعة بين اليمن والمغرب حتى يوفر سكانها له ذلك.

ويعتبر ابن خلدون المصدر الرئيسى لمعظم الكتاب الذين عاصروه أو كتبوا من بعده خاصة فيما يتعلق بانساب البربر، بحيث اكتفى معظم المؤلفين الذين اعتمدوا كتاباته بنقل آرائه والتسليم بها.

ويرى بعض الباحثين أن قبائل صنهاجة التى إستقرت فى الصحراء بعد

---

(1) نفس المصدر، ص: 41.

(2) نفس المصدر ونفس الصفحة.

هجرتها إليها من شمال إفريقيا، لا تتميز عن العرب بخصائص جنسية ولا بنمط حياة معين، وإنما الذى يميزها عنهم هو اللغة فقط[1].

ونحن وإن كنا لا نعير للانساب أهمية ذات بال، فإننا مع ذلك سنناقش هذه المسألة بإيجاز، والهدف الأساسى الذى نرمى إليه من وراء ذلك يتمثل فى أن النتيجة التى سنتوصل إليها، قد تكون ضرورية من أجل فهم حقيقى للخلفيات الحضارية لسكان الصحراء من الملثمين، الذين يعتقد البعض أن أصولهم العربية تتجلى بوضوح فى عاداتهم وتقاليدهم وقيمهم الحضارية[2]، وأن ذلك هو الذى سهل مهمة الفاتحين العرب وعجل بالاندماج المذهل بين الفريقين.

وإذا كان ابن حزم هو زعيم قطب الرفض فى هذه المسألة بحيث جعلها فى إطار ما سماه ب «تكاذيب مؤرخى اليمن»، فإننا نعتقد بأن مؤرخى اليمن أدرى بتاريخ بلادهم وسير أحداثها من موالى العرب الذين يعتبر صاحبنا من ضمنهم، إذ هو فارسى الأصل، ومولى لبنى أمية، كان والده أحمد وزيرا للمنصور محمد بن أبى عامر، كما استوزر هو نفسه من طرف المستظهر بالله عبد الرحمن بن هشام سنة 414هـ، وهذه العلاقة التى كانت تربطه ببنى أمية فى ذلك العهد تجعلنا ننظر إلى آرائه المتعلقة بصنهاجة بعين الريبة، حيث أننا نعلم أن بنى أمية كانوا وقتها متحالفين مع الزناتيين ضد الفاطميين المتحالفين مع صنهاجة وكتامة، ومما يجعلنا نتمسك بهذه الريبة أكثر كون ابن حزم اكتفى برواية نقلت عن أيوب بن أبى يزيد[3] الذى كان والده زناتيا وثائرا على الفاطميين حاربهم فترة طويلة بجموع كثيرة، فقتلوه فى نهاية المطاف وهزموا جيوشه وقضوا على مطامح قومه، وبالتالى فهو بلاشك عدو لحلفائهم من صنهاجة وكتامة.

---

(1) شارل اندرى جوليان، تاريخ إفريقيا، ترجمة طلعت عوضى أباظة، مراجعة عبد المنعم ماجد، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة ، 1968، ص: 23.

(2) عبد العزيز بنعبد الله: تاريخ المغرب – ج1 العصر القديم والعصر الوسيط – مطبعة الجامعة الدار البيضاء – د.ت، ص: 45 و 46.

(3) بن حزم الندلسي: مصدر سبق ذكره، ص: 495.

وعلى الرغم من المكانة العلمية المتميزة لابن حزم والتى يعترف له بها كثير من المؤلفين خاصة فيما يتعلق بعلم الأنساب، فإن ذلك لم يمنع بعضهم من وصفه بالشذوذ وعدم التدقيق خاصة فيما يتعلق بصنهاجة، ومن ذلك مثلا ما كتبه عنه القادرى عندما قال: «... وشذ ابن حزم فذكر صنهاجة فى عدد قبائل البربر وفيه نظر»[1].

وقد أورد ذلك المؤرخ لائحة بأسماء جمهور من النسابة والمؤرخين العرب اعتقد بأن حججهم كافية لتفنيد ما ذهب إليه ابن حزم[2].

أما ابن خلدون الذى انبرى للدفاع عما أورده ابن حزم فى بداية مقدمته[3] فإنه ما لبث أن تناقض مع ما سبق أن اعلنه فى نفس الكتاب، فقبل بسهولة ما كان قد رفضه بتشدد وسفه كل المؤرخين الذين أوردوه، وابرز مثال على تناقض ابن خلدون فى مقدمته، قوله: «... واعتبر ذلك أيضا بحال العرب السالفة من قبل مثل التبابعة وحمير، كيف كانوا يخطون من اليمن إلى المغربة مرة، وإلى العراق والهند أخرى، ولم يكن لغير العرب من الأمم...»[4] كما أنه لم يلتزم بنفس الرأى عندما تعرض لمناقشة انساب البربر فى كتابه «العبر»، وهى مسألة عادية، إذ أثبت الدارسون أن ابن خلدون لم يلتزم دائما فى كتابه ذلك بكل ما أورده وأعلن عنه فى مقدمته، وفى هذا المضمار وخاصة فيما يتعلق بحميرية صنهاجة التى كان قد رفضها، فإنه يقول أيضا ما نصه: «... ولا خلاف بين نسابة العرب أن شعوب البربر الذين قدمنا ذكرهم كلهم من البربر إلا صنهاجة وكتامة فإن بين نسابة

---

(1) محمد بن الطيبى القادرى: نشر المثانى لأهل القرن الحادى عشر والثانى، ج4، تحقيق محمد حجى وأحمد توفيق، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1977، ج1، ص: 165.

(2) نفس المصدر، ص: 164.

(3) ابن خلدون: المقدمة، مصدر سبق ذكره، ص: 41.

(4) ابن خلدون: نفس المصدر. ص: 192.

العرب خلافا والمشهور أنهم من اليمنية وأن أفريقش لما غزا إفريقية انزلهم بها...»[1].

وبغض النظر عن كون صنهاجة من حمير أو غيرها من قبائل العرب، فإن ما ذهب إليه كل من ابن حزم وابن خلدون، من عدم وجود طريق يمكن أن يستخدمه المهاجرون من اليمن إلى المغرب لا يصمد أمام الحقيقة التى أكدها تدفق أمواج الفاتحين العرب بمن فيهم اليمنيون، ومن بعدهم قبائل بنى هلال وبنى سليم التى يعتقد ابن خلدون نفسه أنها ذات أصول يمنية[2].

لكننا نتفق معهما حول عدم امكانية حدوث هجرة من هذا النوع على شكل غزو انطلق من اليمن هدفه الوصول إلى المغرب قبل اخضاع المناطق الواقعة بين المنطقتين، ونعتقد بأن هذا الجانب من الرواية اختلط بالاسطورة التى نسجت حول الموضوع، والتى نعتقد أنها حافظت على روح الحدث، وهو وقوع هجرة من اليمن إلى المغرب خلال فترات قديمة عبر مراحل استقرار هى الشام – مصر افريقية. وهذا الطريق اتفق عليه المؤرخون على إختلاف رواياتهم[3].

أما الوجه الآخر فيتمثل فى كون كل من ابن حزم وابن خلدون انتهيا إلى القول بأن البربر بمن فيهم صنهاجة من ابناء كنعان، ونحن نعرف أن موطن الكنعانيين القديم هو الشام، ولقد دعمت التقنيات الأثرية الحديثة بدلائل مادية حدوث هجرات بشرية من الجزيرة العربية باتجاه الشام ومصر، وكانت على شكل موجات بشرية كانت أولاها سنة 9000ق.م تقريبا، أما أكبرها حجما وأكثرها تأثيرا فهى تلك التى حدثت ابتداء من سنة 3500 ق.م[4].

---

(1) العبر، المجلد 6، ص: 191.

(2) نفس المصدر، ص: 125.

(3) انظر مثلا ابن الأثير: الكامل، ص: 74 والنويرى: نهاية الأرب، ص: 30 الخ.

(4) محمد حسين الفرح: «بعد الكتشفات الأثرية الجديدة فى اليمن: وحدة الحضارة القديمة للامة العربية». المنابر – السنة الثالثة – العدد 27 مايو 1988، ص.ص: 136 - 143.

وكذلك قام الملك الحميرى شمس آدد بن وائل الذى حكم اليمن ابتداء من سنة 2150ق.م بحملة كبيرة قاد اثناءها موجة عربية كبرى، وكان من نتائج تلك الحملة ترسيخ الوجود العربى فى العراق وتوحيد الشام ومصر تحت سلطة الهكسوس العرب[1]، ومن غير المستبعد أن تكون المجموعات العربية التى استقرت فى مصر خلال عهد الهكسوس قد فر الكثير منها باتجاه المغرب بعد اسقاط سلطتهم من طرف المصريين، كما لا يستبعد أن يكون أولئك الفارون قد سلكوا نفس الطريق الذى سلكه الفاتحون إلى المغرب، والذى سلكته الهجرات العربية من مصر إلى المغرب خلال القرن 11م.

وعلى كل حال فإنه من المؤكد أن هجرات عربية توالت على المغرب عن طريق مصر خلال الفترة ما بين سنة 1500ق.م - 1200 ق.م[2] كما اشارت المصادر العربية الوسيطة إلى وجود كتابات بالخط الحميرى بخرائب قرطاجة، قرأها بعض الفاتحين العرب آنذاك[3].

وسيطول بنا الحديث إن نحن حاولنا تتبع الهجرات العربية القديمة من الجزيرة العربية إلى المغرب، وإبراز أهميتها فى تبرير ما تدعيه بعض المجموعات فى المنطقة حول أصولها العربية، ودعم النسابة والمؤرخين لذلك الادعاء.

وخلاصة القول أن تلك الهجرات العربية القديمة أثرت على الخريطة البشرية بالمغرب، بغض النظر عن الفرع الذى ينتمى إليه أولئك المهاجرون، أو الطريقة التى تمت بها الهجرة (طريقة سلم، غزو، الخ...).

أما ما ذكره بعض النسابة والمؤرخين من تقسيم جينا لوجى للبربر معتمدين

---

(1) محمد حسين الفرج: «الحضارات العربية الكبرى فى العصور القديمة، المنابر - السنة الرابعة العدد 37 مارس 1989، ص: 149.

(2) محمد حسين الفرج: المنابر عدد 27، مرجع سبق ذكره، ص: 143.

(3) مجهول كتاب: «الاستبصار فى عجائب الامصار، نشر وتعليق د. سعد زغلول عبد الحميد دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية) بغداد 1986، ص: 124.

على عمود النسب، وأنهم ينقسمون إلى مجموعتين إحداهما: البتر لأبيهم مادغيس الابتر بن بر، والأخرى لبرانس لأبيهم برنس بن بر، فإنه – فى نظرنا – لا يعدو كونه محاولة لتبرير وجهة نظر من خلال تطبيق الفكرة العربية السائدة آنذاك فى إطار الصراع بين القيسية والمضرية، على مجموعات قديمة متعددة القبائل، والبطون وقتها، ويستبعد أن يتم التوصل إلى إعادتها خلال تلك الفترة إلى جد مشترك.

وبالتالى فإننا نؤيد الرأى القائل بأن العرب فى العصر الوسيط ميزوا بين البتر والبرانس على أساس اختلاف اكتشفوه بين هاتين المجموعتين فى العادات والتقاليد ونمط الحياة، فكان الذى الغالب عند إحدى تلك المجموعات قصيرا بحيث لم يكن يغطى كامل الجسم فاعتبروه مبتورا واطلقوا على مرتديه البتر: فى حين كان الزى الغالب عند المجموعة الأخرى هو البرنس فسموها به[1] ومن ضمن هذه المجموعة الأخيرة صنهاجة التى ينتمى إليها الملثمون.

---

(1) غرتييه: مرجع سبق ذكره، ص: 165.

مسالك القوافل ودورها فى التواصل الثقافى بين طرفى الصحراء خلال القرن 19 (قراءة فى رحلة الولاتى)

محمد المختار ولد السعد

قسم التاريخ

«... إن كل رحلة مكتوبة تعكس ثقافة وهدف واهتمام كاتبها، كما تعكس تطلعاته ونظراته (...) ومشاهداته وما هو قادر عليه من تركيب وتحليل وأخذ وعطاء فى المجالات الحضارية والعلمية والثقافية زيادة على وعيه بظروف الزمان والمكان...».

عبد القادر زمامه: «الرحلة المغربية صلة علم وحضارة» مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس عدد 1986/8، ص: 9.

شكلت مسالك القوافل عبر الصحراء جسور تلاقح حضارى عميق الأثر بين الشعوب الافريقية شمال الصحراء وجنوبها، ونسجت بين هذين الجزأين عرى اقتصادية واجتماعية وثقافية وثيقة على مر الزمن.

وترسخت تلك الجسور الضاربة الجذور فى القدم بفعل المشاركة الفعلية لسكان الصحراء الغربية فى التجارة عبر الصحراء منذ الألف الأولى قبل الميلاد[1] لتعرف، ابتداء من القرن 7 الميلادى، نقلة نوعية بفضل دخول الإسلام إلى المنطقة وما أعطاه من دفع إيديولوجى واقتصادى لاختراق الصحراء وشق السبل عبرها.

---

(1) نيقولا زيادة: «سكان الصحراء الكبرى والسودان الغربى من ابن حوقل إلى ابن بطوطه» الفكر العربى، العدد 51، السنة التاسعة، يونيو 1988، ص: 50.

فقد نشطت تيارات التبادل الحضارى عبر الصحراء بشكل لم يسبق له مثيل فى تلك الفترة الممتدة من القرن 8 إلى القرن 16 الميلاديين، وتعددت المحاور التجارية وعرفت فترات ازدهار وانحطاط تبعا للظروف الطبيعية والاقتصادية والسياسية والأمنية فى المنطقة، ولم يكن دور القوافل السالكة لتلك المحاور مقصورا على نقل الثروات المادية بل حملت معها الرسالة المحمدية والثقافة العربية الإسلامية والتجارب الحضارية لشعوب ضفتى الصحراء فى عملية أخذ وعطاء متجددة فى الزمان والمكان.

ومن نافلة القول التعرض فى هذه العجالة لبنية ودور المحاور الرئيسية الثلاثة الرابطة بين البلدان المغربية ومنطقة السودان الغربى فى الفترتين الوسيطة والحديثة مادام اهتمامنا الآنى ينصب على مسالك القوافل خلال القرن 19 فى المناطق المتاخمة للصحراء بشمال غربى القارة، وبالذات على الدور الذى لعبته فى تعزيز التواصل بين ما يعرف اليوم ببلدان المغرب العربى شمال الصحراء وجنوبها – دون سواها – فى العقد الأخير من القرن 19 [1]. فى وقت فقدت فيه تلك السبل حيويتها الإقتصادية وجاذبيتها بالنسبة لسكان طرفى الصحراء بفعل عوامل داخلية وخارجية لا سبيل للخوض فيها هنا.

وعليه فلنحاول التعرف على المسالك التى ترتادها القوافل عبر الصحراء فى نهاية القرن الماضى ومقاصد سالكيها والدور الثقافى الذى اضطلعوا به من خلال قراءة سريعة فى رحلة الولاتى التى صدرت عام 1990 بتخريج الأستاذ محمد حجى عن دار الغرب الإسلامى ببيروت ومعهد الدراسات الإفريقية بالرباط.

---

(1) كان بودنا أن نتناول الموضوع من خلال رحلتى الطالب أحمد بن اطوير الجنة الودانى التى جرت ما بين 1929 - 1834 ومحمد يحى الولاتى الذى قام برحلته ما بين - 1900 1893 حتى تكون الفائدة أهم غير أن إشعارنا المتأخر بالملتقى وتزامنه مع فترة التهيئة لبدء السنة الجامعية الجديدة، وعجزنا – روغم ما بدلنا من جهود – عن الحصول، فى الوقت المناسب، على نسخة من رحلة الودانى قد حالت دون ذلك.

أولا: الرجل ورحلته:

نكتفى من تعريفنا بالرجل ورحلته بما يفى بالغرض المنشود، وهو ما يستدعى منا التركيز على الجانب المعرفى فى حياة الرجل ومكانته الإجتماعية فى محيطه الضيق قبل انطلاقه فى رحلته الطويلة إلى الديار المقدسة.

1) المؤلف: هو محمد يحى بن محمد المختار بن الطالب عبد الله (الملقب أبو بن أحمد حاج الداودى)[1] نسبا، المالكى مذهبا، الأشعرى اعتقادا، التجاني طريقة.

ولد بمدينة ولاته[2] الصحراوية الواقعة فى أقصى الشمال الشرقى الموريتانى عام 1259هـ/1843 م وتوفى بها سنة 1330هـ/ 1912م.

وقد ارتبط اسمه بتلك المدينة لشهرتها التاريخية شمال الصحراء وجنوبها كمحطة من محطات القوافل عبر الصحراء ومنارة علم ومعرفة قبل أن يبدأ مسار انحطاطها فى القرن 15م ويصيبها الوهن ويهجرها العديد من سكانها مع نهاية القرن 18 [3].

---

(1) نسبة إلى أولاد داود بن اعروك بن أودى بن حسان، الذين هم إحدى المجموعات الحسانية التى وفدت إلى الأراضى الموريتانية الحالية فى القرن 14 وانتهى بها المطاف إلى الاستقرار فى منطقة الحوض فى ملتقى القرنين 16 و17 الميلاديين.

(2) ولاته: تأسست سنة 1224م على انقاض غانه لمحطة تجارية متقدمة فى التجارة مع بلاد السودان على الطريق الغربى من المحور الاوسط المار بتغازة فتوات. وذاع صيتها التجارى (فالثقافى) فى تلك الفترة إذ نجد أول ذكر لها من خلال النشاط التجارى لأبناء المقرى الذين استقر اثنان منهم بها (عبد الواحد وعلى) فى حين تمركز ابو بكر ومحمد بتلمسان وعبد الرحمن بسجلماسة (نفح الطيب... ج 205/5 - 206). زارها ابن بطوطة أثناء رحلته وأقام بها قرابة خمسين يوما ووصف أهلها ومناحى الحياة فيها. غير أن طريق ولاته سرعان ما تدهور لصالح تينبكتو كما يشهد لذلك السعدى فى كتابه «تاريخ السودان» ولا سيما، ص: 20 - 21.

(3) الساس بن ابو: جمع وتحقيق الإنتاج الشعرى للعلامة محمد يحى الولاتى – م.ع.أ/ نواكشوط 86/ ص: 11.

ويتجلى بوضوح مدى التدهور الاقتصادى والأمنى الذى أصاب المدينة فى الفترة المدروسة من خلال مقارنة سريعة بين ملاحظات ابن بطوطة فى منتصف القرن 14م وما يقوله عنها الولاتى فى النصف الثانى من القرن 19.

فقد تحدث ابن بطوطة[1] عن هذه المدينة بوصفها مركز إشعاع ثقافى المنطقة وبوابة أساسية فى العلاقات مع بلاد السودان بالنسبة للمسلك المرتكز شمالا على سجلماسة وجنوبا على ولاته مرورا بتغازة.

ونوّه بحضور الجاليتين المغربية والمصرية فى هذه المدينة وغيرها من كبريات المدن الخاضعة لمملكة مالى، وهيمنة مسوفه - أساس ساكنى ولاته وقتها - على التجارة الصحراوية سواء من حيث التحكم فى إنتاج الملح وتسويقه أو خفارة القوافل ودلالتها (التكشيف) وتهيئة ظروف الإقامة لأصحابها فى ولاته.

وواضح من رواية ابن بطوطة أن تنوع الحضور البشرى بالمدينة كان مرتبطا بازدهار الحركة التجارية بها وحسن ضيافة أهلها ،وشمول الأمن فى بلادهم، فلا يخاف المسافر ولا المقيم سارقا ولا غاصبا،[2].

ولم تكن صلة أهل ولاته بالتخوم الشمالية للصحراء مقصورة على القوافل التجارية بل كان لأهلها ركبهم السنوى إلى الحج. فقد قال ابن بطوطة[3] بهذا الشأن، منوها بكرم أهل ولاته، ما نصه: ،وأردت أن أسافر مع حجاج إبو الاتن، ثم ظهر لى أن أتوجه لمشاهدة حضرة ملكهم، وكانت إقامتى بإيو الاتن نحو خمسين يوما، وأكرمنى أهلها وأضافونى،.

واختتم الرحالة المغربى انطباعاته عن ولاته قائلا: ،وبلدة إيوالاتن شديدة

---

(1) ابن بطوطة: تحفة النظار فى غرائب الأمصار وعجائب الأسفار - طبعة دار الكتاب اللبنانى، د. ت/ص: 411.

(2) نفس المصدر، ص: 450.

(3) نفس المصدر، ص: 442.

الحر، وفيها يسير نخيلات يزرعون في ظلالها البطيخ، ماؤهم من أحساءبها. ولحم الضأن كثير بها، وثياب أهلها حسان مصرية. وأكثر السكان بها من مسوفة ولنسائها الجمال الفائق وهن أعظم شأنا من الرجال (...)، وأما نساؤهم فلا يحتشمن عن الرجال ولا يحتجبن مع مواظبتهن على الصلوات..»[1].

غير أن ذلك الوضع سيتغير بتغير الأوضاع السياسية والبشرية في المنطقة وما انحر عنه من تحول في مسالك القوافل عبر الصحراء وتزحزحها نحو الشرق. فقد لاحظ ابن خلدون[2] - مثلا - في أخريات أيامه أن الطريق الغربي الممتد «من ناحية السوس إلى والاتن قد أهمل لما صارت الأعراب من البادية السوسية يغيرون على سابلتها ويعترضون رفاقها، فتركوا تلك ونهجوا الطريق إلى بلد السودان من أعلى تمنطيت (اقليم توات).

وقد صاحب هذا التزحزح لمسالك التجارة نحو الشرق تألق تنبكتو على حساب ولاته الذي وجد التعبير عنه، على الصعيد الثقافي، في هجرة العلماء من الثانية إلى الأولى ضمن عملية نزوح واسعة النطاق - على ما يبدو - من المدن الشنقيطية الواقعة على المحور الغربي للتجارة عبر الصحراء وفي ذلك يقول السعدي (ص: 20 -21) «كان التسوق قبل في بلد بير (ولاته) وسكن فيه الأخيار من العلماء والصالحين وذوى الأموال من كل قبيلة ومن كل بلاد: من أهل مصر ووجل وفزان وغدامس وتوات ودرعة وتفلالـه وفاس وسوس وبيط إلى غير ذلك. ثم انتقل الجميع إلى تنبكت قليلا ليلا حتى استكملوا فيه وزيادة مع جميع قبائل صنهاجة بأجناسها، فكانت عمارة تنبكت خراب بير...».

يرى محمد بن مولود بن داداه[3]. أن النهضة الحفصية، ابتداء من أبي العباس ((1370 - 1390 قد أحظت قطاع تنبكتو، بينما أدى انحطاط المغرب

---

(1) نفس المصدر، ص: 442 - 443.

(2) عبد الرحمن بن خلدون: كتاب العبر ... دار الكتاب اللبناني 1967، ج6، ص: 118.

(3) Mohammed El-channafi: sur les traces.

المرينى ووصول الهجرة المعقلية إلى الصحراء الغربية إلى اضطراب الطرق التجارية الغربية، فنجم عن ذلك انحطاط «الكصور الصحراوية» التى كانت تحياتها مرتبطة بشكل وثيق بالتبادل التجارى: خراب تنيكى فى نهاية القرن 16 وإنشاء تكبه، هجرة جزء من سكان شنجيط وتأسيسهم تجكجة فى 1070هـ/ 1660م، هجر جزئى لوادان فى القرن 18 وولاته حيث تم إنشاء النعمة سنة 1808... كما كان لانهيار الممالك السودانية الكبرى (التكرور، غانه، مالى، الصونغاى) دوره على هذا الصعيد.

وقد بلغت مدينة ولاته - على ما يبدو - قمة تدهورها فى عهد الولاتى[1] الذى يصنف تردى أوضاعها الإقتصادية والإجتماعية والأمنية، وصفا لا يحتاج إلى تعليق، قائلا: «فنتبين بهذا لكل من له أدنى معرفة بأهل ولاته أنهم بمعزل بعيد عن هذه الأوصاف التى اتفق الفقهاء على اشتراطها فى الجماعة التى تقيم الجمعة لأنهم غير قادرين على الدفع عن أنفسهم وأموالهم ولا على نصب الأسواق ولا على إقامة أبهة الإسلام، فهم من قديم الزمان لابد لهم من بدوى ذى قوة يلجأون إليه ويحتمون بحماه وهم الآن يجعلهم الله فى حماية أحمد محمود بن المحيميد (1852 - 1884) ولذلك يكونون فى أقصى الخوف إذا رحل عنهم وخلى بينهم وبين أهل تكانت تكسر ديارهم ويؤخذ ما فيها وهم ينظرون، ويجردون من ثيابهم وتسبى أرقاؤهم ولا يدفعون عن هذا بمال ولا جاه ولا قوة، وإذا حاولوا الدفع بقوتهم فروا جميعاً وقتلوا ثم أعطوا أكثر مما كان مطلوبا منهم (...) فهذا هو حال أهل ولاته الذى يعرفه الخاص والعام والحاضر والبادى بالعيان والخبر المتواتر...».

لقد عاش صاحبنا يتيما فى كنف والدته بتلك الواحة الصحراوية العتيقة وبها تلقى تعليمه فى ظل الوضع المأساوى الآنف الذكر.

---

(1) الولاتى: فتوى بشأن بطلان صلاة الجمعة فى مسجد ولاته (مخطوط).

وظهرت عليه مبكرا ملامح الذكاء والنبوغ أثناء اشتراكه مع بعض زملائه في دراسة مختصر الشيخ خليل[1]. فتخلى عن الدراسة «النظامية» واعتاض عنها بالتجول بين علماء المدينة والاستماع إلى دروسهم المعمقة ونقاشاتهم مع نظرائهم. واستقطبه بشكل خاص الفقيه سيدي أحمد بن محمد بوكفه الذي يصفه الولاتي «بأنه أعلم أهل ولاته في زمنه وأعدلهم»[2]، فتتلمذ عليه أولاد الشيخ عناية خاصة.

واضطر الولاتي أثناء فترة تعلمه إلى العمل لإعالة والدته وأخيه الوحيد، فاختار مهنة نسخ الكتب لتلاؤمهما مع مهمته التحصيلية. وقد عززت ذكاء الرجل وجده ومثابرته ذاكرة قوية، فؤثر عنه قوله «إنه ما قرأ شيئا يريد حفظه إلا حفظه وما حفظ شيئا ونسيه قط»[3].

وهذه الظاهرة التي ستسعف صاحبنا أثناء رحلته، تعتبر سمة مميزة لدى العلماء الشناقطة في القرون الماضية. ولعل حياة البداوة الظاعنة الطاغية على نمط عيش هذا المجتمع آنذاك، ومحدودية انتشار الكتب وندرة الورق، قد عززت اعتماد الشناقطة الكبير على الذاكرة[4] والشيوع الزائد لظاهرة النظم لديهم، والتباهي بسرعة الحفظ[5].

وما إن بلغ الولاتي العشرين من العمر حتى ولج باب التأليف في النحو والبيان قبل أن يهتم، ابتداء من الخامسة والعشرين من عمره بالتأليف في ميادين

---

(1) الساس... مرجع سبق ذكره، ص: 12.

(2) نفس المرجع، ص: 13.

(3) نفس المرجع ونفس الصفحة.

(4) كانوا يتمثلون بقول القائل:

علمي معي أينما يممت أحمله ... في باطن الصدر لا في جوف صندوق

إن كنت في البيت كان العلم فيه معي ... أو كنت في السوق كان العلم في السوق

(5) يقول محمد عبد الله بن احمذيه (ت 1391هـ): «ثلاثة لا يعجز الرجل عنها، الطهارة المائية، وحفظ النص من قراءة واحدة، وقول الحق في محله». الديوان، ص: 12.

الأصول والحديث والفقه وغيرها من علوم عصره حتى قيل[1] إن مؤلفاته بلغت 110 مؤلف. ولاهتمامه بالفقه وكثرة تأليفه فيه لقب «بالفقيه الذى أصبح فيما بعد علما له»[2] فى منطقة الحوض، واحتل الصدارة فيه فى مجال الإفتاء، ونصبه أهلا المحيميد[3] قاضيا لهم.

ويقول محقق ديوانه أنه كان قوى الشخصية جريئاً «على النهى عن المنكرات والتصدى لاصحابها (...) سريع الانفعال وذا مهارة فائقة فى الجدل والحوار...»[4].

وكان لمزاج الرجل أثره على علاقاته مع علماء بلدته وعلى سلوكه المعرفى أثناء رحلته. فقد دخل محمد يحى فى نزاع حاد مع علماء ولاته عندما نقض حكما لقاضيها أحمد بن عبد المالك الداودى حتى ضاقوا به ذرعا وشكوه إلى أصحاب الشوكة فى المنطقة.

وبلغ الصراع أوجه بين الطرفين عندما أصدر الولاتى فتوى ببطلان صلاة الجمعة فى ولاته بحجة «فقد أربعة من شروط وجوب صحتها عند مالك وأصحابه وهى: المصر والسوق والسلطان والجماعة التى تتقرى بهم قرية أى تستغنى بهم

---

(1) يستفاد ذلك من بيتى ابنه محمد الحسن المنقوشين على ضريحه:

هذا ضريح من به علم الشريعة انتشر

الف فى حياته مائة سفر وعشر

(2) الساس: مرجع سبق ذكره، ص: 13.

(3) أهل المحيميد: بيت الرئاسة فى مشظوف الحوض، وكان جدهم لمحيميد وابن المختار وابنه المختار تداولا جمع كلمة مشظوف تخليصها من التبعية لإدوعيش فى النصف الأول من القرن 19. وقد تمكن محمد محمود بن المختار بن المحيميد من التخلص من هيمنة إيدوعيش والدخول فى صراعات مع أولا امبارك مما أدى إلى انتقال مجال مشظوف الجغرافى من تكانت إلى الحوض، وبزوال سلطة أولاد امبارك من الحوض سيطر عليه مشظوف سياسيا وعسكريا ولاسيما فى الفترة ما بين 1852 - 1884 قبل أن يصيبهم ما أصاب خصومهم السابقين من انقسامات وصراعات سياسية.

(4) الساس: م. س، 14.

وتأمن بدفعهم عنها...»[1]. وآل به الأمر إلى مقاطعة الصلاة في مسجد ولاته بحجة احتكار إحدى المجموعات القبلية لإمامته حتى أصبحت وراثية.

ويبدو أن تدهور علاقات الرجل بسراة الفقهاء المتنفذين في بلدته وتحديهم له، وتردي الأوضاع السياسية والأمنية في العقد الأخير من القرن 19 [2] بمنطقة الحوض عموما وبالمدينة التي ارتبط بها خصوصا، كانت من بين العوامل الموضوعية التي جعلته يقرر - رغم تواضع حالته المادية - تأدية فريضة الحج والخروج من ذلك الجو الخانق في رحلة أطال فيها النجعة إلى الديار المقدسة.

2) الرحلة: لم يخرج الولاتي على التقليد المألوف في الرحلات الحجازية لدى علماء المسلمين عموما وأسلافه الشناقطة على وجه الخصوص من حيث العناية بوصف المسالك والظروف المادية والبشرية لتنقلهم من مكان إلى مكان وما استرعى انتباههم من ممارسات اجتماعية والإهتمام بالمراكز العلمية والدينية والتعرف على العلماء ومشايخ التربية الروحية في المناطق المزارة والاستفادة منهم وممارسة التدريس والتأليف والإفتاء وقرض الشعر وعقد المناظرات...

وكان الولاتي من بين الحجاج الشناقطة القلائل الذين دونوا أحداث رحلاتهم الحجازية وتركوا لنا آثارا تاريخية ثمينة[3].

---

(1) الولاتي: فتوى بشأن بطلان صلاة الجمعة في مسجد ولاته (مخطوط).

(2) يستفاد من «حوليات ولاته» وفتوى محمد يحي السالفة الذكر والرواية الشفهية المحلية بأن الفترة كانت فترة جفاف ماحق أودى بحياة الكثير من سكان المدينة وهجره البعض الآخر واندلاع حروب قبلية وفوضى سياسية وأمنية وما ينجر عن ذلك كله من سلب ونهب.

(3) ألف الشناقطة الرحلات إلى الحج قديما ونالت بعض حواضرهم الصحراوية شهرتها الحديثة كمثابة ومركز تجمع سنوي لقوافل الحجيج حيث يذكر سيدي عبد الله بن الحاج ابراهيم في 1205هـ/ 1797م أن ركب الحج كان ينطلق سنويا من شنقيط «فيتعلق به كل من أراد الحج ويحجون من قدروا عليه» ثم يضيف قائلا: «وكان الركب يمشي من شنقيط إلى مكة كل عام ويحج معهم من أراد الحج من سائر الآفاق حتى أن أهل هذه البلاد أعني من الساقية الحمراء إلى السودان إلى أروان يعرفون أهل المشرق إلى الآن بالشناقطة» (صحيحة النقل ...) . ومع ذلك فإننا لا نجد تدوينا لتلك الرحلات قبل القرن 19 بل إن قلة من العلماء حجوا في هذا القرن هم الذين دونوا رحلاتهم بدء برحلة الطالب أحمد بن اطوير =

انطلق الرجل من ولاته فى 7 رجب 1311 /14 يناير 1894 لأداء فريضة الحج وعاد إليها بعد رحلة حافلة بالأخذ والعطاء دامت ست سنوات وخمسة أشهر، دوَّنَ أحْداثَها المختلفة (ما عدا شهرين أمضاهما فى طريق الإياب بين أروان وولاته) باسلوب سردى ووفق تسلسل اكرونولوجي دقيق منذ خروجه من ولاته فى رفقة من أولاد بله[1] فى 14 يناير 1894 إلى دخوله مدينة أروان فى 6 من شوال 1317/ 8 يناير 1900 عائداً إلى مسقط رأسه.

وقد تناولت فى هذه الرحلة المعروفة بإسمه طرق سيره برا وبحرا ومحطات توقفه والمسافات الفاصلة بينها زمنيا ومدد إقامته فى كل محطة وأسماء وطبيعة المجموعات والأفراد الذين التقى بهم وما كان معهم من شأن ونوعية الضيافة التى حظى بها فى حله وترحاله، وما قام به من نشاط علمي وديني أثناء توقفه فى المراكز المزارة. وقد طغى هذا العنصر الأخير على الرحلة التى هى فى الواقع تأليف موسوعى، ينم عن سعة ثقافة الرجل العربية الإسلامية، نالت فيه العقائد وعلم الكلام والفقه والتصوف الحظ الوافر.

ويكفى للتأكد من ذلك أن نعرف بأن رواية أحداث الرحلة نفسها لا تمثل سوى 14٪ من النص المطبوع (45 صفحة) الذى حذفت منه أربعة نصوص عبارة عن مؤلفات صغيرة مستقلة بذاتها، فى حين استحوذت الفتاوى والأنظام والمقطوعات الشعرية التى كتبت أثناء الرحلة على 86٪ من (338 صفحة).

ومع ذلك فإن الرحلة تقدم معلومات تاريخية واقتصادية واجتماعية وثقافية ودينية هامة عن المناطق والحواضر العربية المزارة فى المغرب والمشرق. فهى تلقى بعض الضوء على واقع اثنتين من أهم محطات القوافل الصحراوية التقليدية

=الجنة والتجانى بن بابه فى النصف الأول من ذلك القرن، مرورا برحلة الشيخ ماء العينين (89 -1859) والبشير بن امباركى (88 - 1889) ومحمد فال بن بابه (88 - 1889) وانتهاء بالولاتى.

(1) إحدى القبائل الحسانية القاطنة بمنطقة الحوض الشرقى، المنحدرة من بلّه بن امحمد بن داود بن امحمد بن عثمان بن مغفر بن أودى بن حسان.

فى نهاية القرن 19 (تشيت – شنقيط) وأحياء البدو الظاعنين فى الصحراء وانتمآتهم القبلية، والحركة العلمية والعمرانية فى منطقة السوس الأقصى وأصحاب النفوذ فيها من أمثال أسرة أهل بيروك التكنية فى اكليميم، وآل الشيخ احمد بن موسى السملالى بتازرولت، وانطباعاته عن بلاط السلطان المغربى عبد العزيز (1894 - 1905) وكبار رجال المخزن أنذاك، وزعماء الطريقة التجانية فى كل من الرباط ومراكش والصويره.

وتناول المؤلف زاوية سيد ابراهيم الرياحى التجانية بتونس والحركة العلمية وكبار العلماء والمفتين فى هذا البلد من أمثال الشيخ سالم ابو حاجب ومفتى باش حسين وعلال النيفر، والحاج الحسن الازغلى وسيدى محمد الهادى بن سيدى زروق، وسيد محمد السنوسى بن عثمان، والشيخ سيدى محمد الطيب النيفر... وما كان له معهم من صلات علمية وما اتحفوه به من كتب وأموال. كما استعرض الولاتى النشاط العلمى والثقافى المتميز بالقاهرة والاسكندرية وازدهار حركة الطباعة والنشر وقتها بذلك البلد وما كان من صلة بالأوساط العلمية فى مصر وما اتحفوه به من كتب.

أما فى الحجاز، الذى هو الهدف من الرحلة، فقد استحوذت على اهتمام الرجل مناسك الحج والعمرة وزيارة الروضة الشريفة والبقيع وأحد وغيرها من مزارات المدينة.

وقد وظف الولاتى فى هذه المواقف كلها ذاكرته القوية فتتبع فى أقواله وأفعاله ما جاء فى القرآن والسنة وإجماع السلف الصالح مما جعل الأستاذ محمد حجى[1] يقول بأن «هذا القسم من الرحلة حرى بأن يطبع على حدة كدليل للحج السنى»[2].

---

(1) الرحلة الحجازية: م. س، ص: 11.

(2) قام البشير بن امباركى بالشئ نفسه فى رحلته الحجازية التى قام بها سنة 1889 - 1888م، وحققت بالمدرسة العليا للأساتذة فى نواكشوط سنة 1982.

لكن مهمة صاحبنا لم تكن - على ما يبدو من رحلته - مقصورة على تأدية فريضة الحج فقط، وإنما كانت لديه مهام أخرى.

وإذا كانت تلك المهام تبدو لنا فى الأساس مهام ثقافية، فإنه يتعين علينا استنطاق النص لإبراز مضامينه التاريخية الكاشفة عن بعض مظاهر التواصل الثقافى عبر الصحراء فى نهاية القرن الماضى.

ثانيا: المضمون التاريخى للرحلة ومنزلة البعد الثقافى فيها:

إن أول ما يسترعى انتباه قارئ رحلة الولاتى هو الغياب شبه التام للمعطيات الاقتصادية والانطباعات الاجتماعية والسياسية عن المناطق المزارة خلافا لرحلات الفترة الوسيطة بل وحتى لرحلات بعض معاصريه من الشناقطة من أمثال ابن اطوير الجنة ومحمد فال بن بابة [1].

فقد أقام الولاتى - مثلا - فترات طويلة نسبيا بكبريات «الموانئ» الصحراوية جنوبا وشمالا (تشيت - شنقيط - اكليميم - إيليغ - الصويره) ولم يورد أية ملاحظة عن مصادرها الاقتصادية أو حركتها التجارية الداخلية والخارجية فى وقت كانت تسترعى فيه الانتباه لا بفعل حركتها الداخلية فحسب وإنما كذلك بفعل ازدياد اهتمام المؤسسات التجارية الأوربية، المتمركزة على السواحل، بالمنطقة عموما، وبمنطقة السوس خصوصا، وانعكاسات ذلك عليها اقتصاديا وسياسيا.

أونستغرب مثل هذا الموقف من رجل لم يألف التنقل والأسفار ولم تستهوه

---

(1) لقد كانت ملاحظات الرجلين أدق وأشمل من ملاحظات صاحبنا. فابن اطوير الجنة قد وصف - فيما وصف - أحوال بلاده الإقتصادية (الغلات، الاتاوات...) والسياسية لملك المغرب، وحاول أن يعلل له أسباب الركود العلمى فى المغرب أنذاك، ووصف المظاهر العمرانية لبعض المدن المزارة (تيوت - الصويره...)، ومظاهر الاحتفالات الدينية بالمغرب، والخصوصية اللغوية لدى المجموعات الشلحية فى منطقة السوس.

أما ابن بابه فقد استرعى إنتباهه وسائل النقل الجديدة (الباخرة - القطار) وضرورة استخدامها رغم تحكم «النصارى فيها»، والظاهرة الاستعمارية فى السينغال والجزائر ومصر، وتردى الأوضاع العامة فى مصر وفى الحجاز خاصة.

التجارة ومرابيحها[1] وعاش جل حياته بين الكتب يطالع ويستنسخ أو يؤلف ويفتى ويقضى؟ إنه لمن المنطقى أن يتجاهل الولاتى الحركة الاقتصادية وآلياتها التى تحكمها فى تلك المدن مادامت لا تدخل فى دائرة اهتماماته الماضية أو الآنية. فقد كانت مشاغل الرجل وهمومه معرفية فى الاساس. وهذا ما سيتضح من استعراضنا للمعطيات الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للرحلة.

1- المسالك والمسافات:

سلك الولاتى فى ذهابه من مسقط رأسه إلى الصويره مسلكا مألوفا لدى القوافل منذ الفترة الوسيطة وهو الطريق الأوسط من المحور الغربى المعروف «بالطريق اللمتونى» الذى هيمن على المبادلات عبر الصحراء فى القرنين 11 و12 الميلاديين بفعل عوامل أهمها تفاعلات الثورة المرابطية ليتراجع لصالح المحور الاوسط الرابط بين النيجر وتلمسان عبر توات فيما بين ق 13 و16م، قبل أن يبدأ مسار انتعاشه (المحور الغربى) مع بداية القرن 17 ويظل صلة الوصل الأساسية عبر الصحراء بالنسبة لبلاد شنقيط حتى بداية القرن العشرين.

فقد انتقل من ولاته إلى آغريجيت ومنها إلى تشيت فآغريجيت وشنقيط التى توجه منها إلى وادنون «الفيافى والمفاوز الخالية من العمران»[2]، حتى وصل إلى اكليميم، ومن هذه الأخيرة توجه إلى «الغرب»[3] فمر بقرية تكانت، فايفران، فمجاط، فايليغ، عاصمة تازوالت، التى أصبحت «منذ حوالى 1850 المكان الرئيسى للمبادلات التجارية بين المنتجات الصحراوية، ومنتجات السوس وتلك

---

(1) الساس: م. س، ص: 24.

(2) الولاتى: الرحلة، ص: 87.

(3) يقصد المؤلف هنا المغرب الأقصى لأن تسمية «الغرب» هى التسمية التى كانت شائعة أكثر من غيرها لدى الشناقطة. ثم إنه يعبر ضمنيا عن انتهاء بلاده بخروجه من وادنون وساكنيه الذين يعتبرهم جزءا من وطنه الضيق («اتراب البيظان») ذى الخصائص اللغوية والسمات الحضارية المتميزة.

القادمة من أوروبا عبر ميناء الصويره»[1]. وقد ارتحل من إيليغ إلى الصويره لينهى الجزء الصحراوى من رحلته الذى استغرق سنة وعشرة أشهر بسبب المرض وطول الإقامة فى بعض المراكز القروية المزارة[2]، و«لكثرة المقام فى البوادى»[3]. وهنا تكمن الصعوبة فى تحديد المسافات الفاصلة بين تلك المحطات مادام النص لا يسعفنا فى معظم الأحيان بالتمييز بين فترات السير وفترات المقام. مع ذلك تمكنا بصعوبة من تحديد المسافات بين معظم المحطات انطلاقا من النص نفسه.

فقد استغرق السفر بين ولاته وآغريجيت 10 أيام، وبين شنقيط واكليميم 28 يوما، ومن اكليميم إلى إيفران يوما ونصف يوم، وبين إيفران وإيليغ 4 أيام، ومن إيليغ إلى الصويره 27 يوما.

وينبغى التنبيه إلى أن المسافة ما بين ولاته واكليميم قد قطعت على الجمال، فى حين كان التنقل من اكليميم إلى إيليغ بالبغال، ومن هذه الأخيرة إلى الصويره على الحمير على ما يبدو[4].

وابتداء من الصويره ينتهى الجزء الصحراوى من رحلة الذهاب، لتبدأ رحلة البحر ذات المسالك والمراكب المختلفة التى تثير الفضول العلمى لدى الصحراوى رغم عدم ألفته بها. وامتدت هذه الرحلة عبر مراسى وموانئ الصويره، وآسفى، والدار البيضاء، والرباط، وطنجة، فالجزائر، وتونس، وبرسعيد، والسويس وجدة..

---

(1) Paul Pascon: la Marson d'rligh et uhistoire Socialede Tazerwalt Şmer. rabat 1983.

(2) أقام على سبيل المثال 8 أشهر بتشيت، وشهرين فى شنقيط، وثلاثة أشهر فى اكليميم، وشهرين فى إيليغ

(3) الولاتى: الرحلة الحجازية، م.س، ص: 77.

(4) كان المؤلف يحدد بالإسم وسيلة تنقله، أما فى هذه المرة فقد عمم عندما قال: «... أكرى لنا دواب لقوم من حاحا»، وهذا ما يوحى بأنها دون مستوى سابقتها خاصة بالنظر إلى طول مدة السفر بين إيليغ والصويره.

وقد دامت هذه الرحلة حوالى 15 يوما من السفر، حيث قضى 8 أيام بين الصويره والرباط منها أربع وعشرون ساعة فقط فى السفر، ويوما بين الرباط وطنجة. وليلتين ويوما بينها والجزائر، ونفس المدة بين الجزائر وتونس. ولم يحدد الرحالة مدة الرحلة بين تونس وبورسعيد، فى حين قضى ليلة بين هذا الأخير والسويس، وأربع ليال بين السويس وجدة حيث ستبدأ «رحلة» برية قصيرة إلى مكة والمدينة فينبع تستغرق ستة أشهر.

وتبدأ رحلة العودة بحرا من ينبع إلى جدة بواسطة قارب شراعى («فلكا ذا أقلاع»)، ليأتى دور الباخرة بين جدة والسويس. ومن السويس سيتوجه بالقطار (بابور البر) إلى الاسكندرية ثم إلى القاهرة حيث اندهش الولاتى – هذه المرة – لسرعة القطار حين قال: «... فسار بنا ثلاث ساعات ونصف ساعة قطع فيها مسافة سبع مراحل للإبل، وهى المسافة التى بين إسكندرية ومصر (القاهرة)»[1].

وعاد الولاتى أدراجه إلى الاسكندرية التى سافر منها إلى ملطة، فتونس، ومرسيليا ، وطنجة، فالدار البيضاء حيث ستنتهى رحلة العودة البحرية، وقد استغرق السفر بين الاسكندرية وملطة أربعة أيام وبينها وتونس يومين لبطئ سير القارب، وليلتين بين تونس ومرسيليا، و5 ليال بينها وبين طنجة وليلة بين طنجة والدار البيضاء.

وكان السفر على البغال من الدار البيضاء إلى الرباط، فمراكش، والصويره، وتازروالت واكليميم وبعد مقام عام وشهرين فى اكليميم، توجه الولاتى وأسرته على الإبل عبر الطريق الشرقى من المحور الغربى إلى تيندوف التى استغرق السفر إليها 10 أيام وأقام بها عاما وشهرا.

ومن تيندوف توجه إلى ولاته عبر أروان وتنبكتو دون إعطاء معلومات تمكن من تحديد المسافة التى قطعها بين كل منهما.

---

(1) الرحلة الحجازية، ص: 269.

وبذلك أنهى الولاتي رحلة شاقة ومكلفة لولا سمو مقاصدها وما لمسه أثناءها من مشاعر أخويه وروح تضامن وتآزر اجتماعيين.

2- المعطيات الاقتصادية والاجتماعية:

يمكن اعتبار هذا العنصر من أقل العناصر حظا في الرحلة ولاسيما ما يتعلق بالمعطيات الاقتصادية، سواء تعلق الأمر بالإعداد المادي للرحلة نفسها أو بالمعلومات عن الحياة الإقتصادية في المناطق المزارة.

فلم يحدث الكاتب بصفة ملموسة عن ما أعد من زاد لهذا السفر الطويل، واكتفى بالقول، أثناء وجوده الثاني في آغريجيت، بانه انشغل عن اتمام قصيدته في مكفرات الذنوب «لاجل مهمات السفر»[1]. ويقول محقق ديوانه[2] أنه قرر تأدية فريضة الحج بوقت قصير بعد عودته من وفادة[3] إلى أحمد بن الحاج عمر الفوتي الذي أهداه «سلسلة ذهبية تزن 100 مثقال وكما من الملابس النفيسة والبضائع». كما اصطحب الولاتي معه أمتين في رحلة الذهاب الصحراوية لا نستبعد أن يكون قد استعان بثمنهما في السوس على أعباء ما تبقى من الطريق وكلفها المادية المتعددة. وإذا كنا لا نجزم بذلك، فإن تصريحه[4] بتركهما عند الحاج الحسين في إيفران وعدم مرور الولاتي به في طريق عودته - حيث توجه من الصويره إلى إيليغ فاكليميم مباشرة - يحمل على الاعتقاد بذلك.

وسواء كان قد تزود للسفر أم لا، فإن اعتماده كان - على ما يبدو - على إحسان وكرم ضيافة مزوريه في مختلف محطات الرحلة تقريبا. ولذا حرص على

---

(1) الرحلة، ص: 77.

(2) الساس: م. س، ص: 25.

(3) سافر محمد يحى ضمن وفد من الوجهاء بعثه أهل ولاته إلى هذا الأمير لفك حصار كان قد فرضه على بيع الزرع لهم بسبب موالاتهم لكنته الذين كان في حرب معهم، وسبب ذلك الحصار أضرارا لأهل ولاته الذين كانوا يعانون من جفاف ماحق.

(4) الرحلة، ص: 103.

رد الجميل لهم، فرأيناه فى كل مرة ينوه بهم ويتفنن فى وصف أوجه إكبارهم له وإحسانهم إليه، بل وحتى فى تحديد الوجبات المقدمة له - ولاسيما فى المنطقة الصحراوية - من لبن ولحم، وكسكس وعصيد، وقمح وشعير، وأرز، ودهن، وتوابل، وقوالب وشاى. ومن شأن التفصيل فى هذا الجانب غير المألوف لدى الرحالة الشناقطة أن يساعد المؤرخ وعالم الاجتماع فى دراسة نمط عيش سكان المنطقة أنذاك وعاداتهم الغذائية.

كما تناول الولاتى تكاليف النقل البرى والبحرى وقتها بين بعض المحطات، وأنواع العملات الموجودة فى السوس وتيندوف وأرواد فى نهاية القرن الماضى. فقد كانت كلفة نقله وابنه محمد الحسن بين طنجة وجدة 25 ريالا حسنية، فى حين كلفهما النقل بين مراكش والصويره عشرة اريالات، ونقل عشرة أحمال بين تازروالت واكليميم 20 ريالا.

أما تنوع العملات فقد تناوله فى أحد أجوبته عن الأسئلة التى وجهها إليه أحمد يكن بن محمد المختار ابن الأعمش الجكنى فى تيندوف، حيث أفرد فتوى مطولة حذفت - رغم أهميتها التاريخية - من النص المطبوع قال فى بدايتها أنها تدور حول «الحكم الشرعى فيما جرى به العمل فى المشرق والمغرب من التفاضل بين السكك فى بيع الفضة بعضها ببعض تبعا للقانون الرومى الذى اصطلح عليه أجناس النصارى وأجروه فى (بلاد) المسلمين،...»[1]. ولا تؤكد هذه الشهادة التغلغل البضاعى الأوربى فى المناطق المذكورة فحسب بل الهيمنة النقدية الاوربية فيها كذلك.

وقد حدد فى هذه الفتوى أنواع العملات الأجنبية والمحلية فى كل من السوس وتيندوف، بينما أوضح بأن أزواد لا توجد به سوى السكة الفرنسية، وجند معارفه وذاكرته القوية لدعم رأيه القائل بأن «التفاضل بين السكك (...) فى المبادلات

---

(1) الولاتى: فتوى حول التفاضل بين سكك الفضة (مخطوط).

وفى قضاء الدين خرق لإجماع المسلمين ومخالفة للكتاب وتقليد لقانون النصارى...»[1]. وأعطى بعض المعلومات عن قيم التبادل بين هذه العملات عندما قال: «... فبان لك أيها الناظر أنما جرى به عمل الناس اليوم من إبدال الريال من سكة فرانصيص بريالين سوى ربع من سكة زابيل(؟) هو ربا الفضل المحرم إجماعاً...»[2].

أما معلوماته عن الجانب الاجتماعى فأشد شحاحة، وما تجدر الإشارة إليه فيها هو التوزع المجالى للقبائل الصحراوية فى المنطقة التى شملتها الرحلة. فقد ذكر – على سبيل المثال – تمركز أولاد بله فى آغريجيت ونواحيها، وتركيبة سكان تشيت الأساسية (الشرفاء، أولاد هند بن مسلم)، وكثرة الأحياء البدوية بين آغريجيت وشنقيط، وانتشار قبائل الركيبات ما بينها ووادنون ودرايتهم بمسالك تلك المنطقة، وهيمنة تكنة على منطقة وادنون بزعامة آل بيروك، ووجود تجكانت بتندوف.

وما يسترعى الانتباه أن الولاتى لم يشعر بأية غربة اجتماعية أو ثقافية أثناء رحلته الطويلة فى مختلف المناطق العربية المزارة ولاسيما فى المناطق الحافة للصحراء التى أقام فى العديد منها مددا طويلة نسبيا وشارك أهلها منازلهم وأرزاقهم ووسائل اتصالهم وهمومهم المعرفية ومشاغلهم الفكرية.

3- المعطيات الثقافية فى الرحلة:

لقد شغل الجانب الثقافى الحيز الأكبر فى رحلة الولاتى الحجازية حتى كاد يستحوذ عليها نظرا لنزعته المعرفية ومنزلته العلمية وسعة يده فى الكتب وكثرة الإستشكالات التى وجهت إليه. وإذا كان المقام لا يتسع للتفصيل فى نشاطه الثقافى أثناء الرحلة، فإننا سنحاول إبراز أهم معالمه مركزين على ما قام به فى منطقة المغرب أكثر من غيرها.

---

(1) راجع الرحلة من ص: 325 - 352.

(2) ابن اطوير الجنة الرحلة (مخطوط).

أ- الإفتاء: شغلت الفتاوى حيزا كبيرا من رحلة الولاتى نظرا لكثرة الأسئلة التى وجهت إليه أثناءها والتى أجاب عنها باستفاضة تنم عن سعة معارفه وطول نفسه فى الكتابة بحيث كان العديد من تلك الإجابات قابلا لأن يكون كتابا مستقلا.

فقد أصدر الولاتى خلال الرحلة واحداً وثلاثين فتوى فى مجالات متعددة كالفقه، والتصوف، وعلم الكلام، والأصول، واللغة والتفسير، وقد تصدر الفقه تلك القائمة باستحواذه على 13 فتوى، يليه التصوف (8 فتاوى)، فعلم الكلام (4 فتاوى)، وأصول الفقه واللغة والتفسير (فتوايان فى كلا منها). أما من حيث التوزيع الجغرافى فإن منطقة المغرب قد نالت الحظ الأوفر منها (24 فتوى) فى حين أصدر فتوايين فى مصر وأربعة فى الحجاز.

فقد أفتى علماء تونس ببطلان إثبات رؤية الهلال بالتيلغراف، وبشأن حكم القيام عند تلاوة الورد، فى حين تناولت فتاويه لأهل تيندوف حكم التفاضل بين سكك الفضة فى المبادلات وقضاء الدين، وزواج العبد بأربع نسوة، وصدقة من أحاط الدين بماله، وتعريف علم الكلام وعلوم الفلسفة.

وتناولت فتاويه الـ 17 فى المغرب الأقصى قضايا مثل صلاة الجمعة فى مسجدى اكليميم القديم والجديد التى سبق وأن شغلت باله فى مدينة ولاته، والتفسير، واللغة، وعلم الكلام والتصوف. وعلى هذا الصعيد الأخير طغت نزعة الولاتى الفقهية السنية على إنتمائه الطرقى، فحمل بشدة على بعض الممارسات الصوفية التى يراها منافية للسنة (الذبح على قبور الصالحين والاستغاثة بهم، حقيقة اللوح المحفوظ وجواز رؤيته والأخذ منه عند بعض المتصوفة، الإكباب على جمع المال ودعوى الاطلاع على الغيب ولبس الخرق، والرقص والتغنى فى حضرات بعض المتصوفة...)[1]. وهنا نجد قاسما مشتركا بينه وبين رحالة

(1) يتجلى ذلك من خلال بعض الناس التورد على التعلم كما فى قول محمد بن حنبل (ت: 1302هـ/ 1335):

شنقيطى آخر هو الطالب أحمد ابن اطوير الجنة الذى استنجد به أهل بنغازى ضد بعض مبتدعتهم فتصدى لهم وكتب كتابه «فيض المنان فى الرد على مبتدعة الزمان»[1] الذى هاجم فيه الفرق المبتدعة التى اتخذت دينها لهوا ورقصا وادعت رؤية النبى ﷺ وحضوره معها اثناء حفلات الذكر.

وقد أطلع الوادانى السلطان مولاى عبد الرحمن على هذا الكتاب أثناء مروره بالمغرب فى طريق العودة فوظفه فى محاربة الزوايا البدعية – ولاسيما زاوية الشرادى بأحواز مراكش – وأمر بتدريسه يوميا بجامع القرويين رغم معارضة بعض متصوفة فاس له ولصاحبه وتربصهم به الدوائر.

ويجد الرجلان نزعة سيئة صارمة كانت سائدة على مستوى العلماء الشناقطة فى القرنين 18و19، بمن فيهم المتصوفة، لأن التمذهب الطرقى لديهم نشأ فى أحضان الفقه وكان دخول دائرة التصوف يتطلب معرفة مسبقة بالأحكام الشرعية[2].

ومن هنا كان انتشار الطرق الصوفية فى الصحراء الشنقيطية على يد صفوة من العلماء وفروا لها المشروعية الدينية والاجتماعية. وهذا ما يفسر فى نظرنا تحامل فقيهنا التجانى الطريقة على ادعاء بعض المتصوفة رؤية اللوح المحفوظ والأخذ منه، والرقص والتغنى فى حضراتهم وغير ذلك من الممارسات التى ابتدعها مدعى التصوف الجاهلين بأحكام الشرع.

- يا خائضين بحور العلم مسألة — عنها أجيبوا بأفهام ركيات
عن اشتغال شباب العصر جلهم — عن العلوم بأوراد سنيات
أهذه منة فى الدين نشكرها — أم هى فى ديننا إحدى المصيبات؟

(الديوان، ص: 90).

(1)

(2)

ولم يقتصر عطاء الولاتي على إصدار الفتاوى، بل مارس التدريس أثناء الرحلة في أكثر من مكان.

ب- التدريس: حرص صاحبنا على أن يفيد من معارفه الواسعة، فمارس التدريس في خمس من محطات توقفه هي «آغريجيت» و«مجاط» و«الرباط» و«المدينة المنورة» و«مراكش».

فقد أخذ عنه في آغريجيت مضيفه الفقيه مولاي محمد المهدي بن مولاي ابراهيم علم مصطلح الحديث وورقات إمام الحرمين في أصول الفقه وشرح الولاتي عليها.

أما في مجاط بإقليم السوس، فقد وجد الولاتي المدعو سيدي أعلي بن عبد الله «يدرس علم البيان والمعاني لبعض طلبته وهو لا يجيدهما» فأصلح له الولاتي ما اختل عليه، ولم يجد المجاطي حرجا في ذلك بل أقبل إليه - على حد تعبير الولاتي - «بدرسه وصار يتعلم هو وطلبته منا على المعاني، فتعلموا منه ما أمكنهم تعلمه في تلك المدة (16 ليلة)»[1].

وتعكس هذه الحادثة تباين المستوى الثقافي للرجلين - بل ومنطقيتهما آنذاك - الذي سبق للسلطان مولاي عبد الرحمن أن عبر عنه بحرارة أثناء حديثه مع ابن اطوير الجنة في مطلع الأربعينات من القرن 19 [2].

وفي الرباط، درس الولاتي على مدى خمسة أشهر علم البيان والأصول والفقه الفقيهين من إخوانه في الطريقة التجانية هما سيدي عبد الله التادلاوي وسيدي محمد آب الأمين، فأخذا عنه في الفقه كتابه المسمى «منبع الحق والتقوى»، واستنسخاه وكتبا أخرى للمؤلف، وفي علم البيان، «تلخيص المقريزي»، وفي الأصول «جمع الجوامع» للسبكي.

---

(1) الولاتي: الرحلة، ص: 103.

(2) ابن اطوير الجنة: «رحلة المنى والمنة» صفحة 10 من مخطوطة المعهد الموريتاني للبحث العلمي رقم: 2722.

وبعد فقيه مجاط وتلامذته وفقيهى الطريقة اليتجانية بالرباط، يأتى دور طلاب المدينة المنورة الذين أخذوا عن الفقيه الشنقيطى على مدى أربعة أشهر موطأ الإمام مالك و«عقود الجمان» للسيوطى وورقات إمام الحرمين.

ودرس الولاتى فى الإياب بمراكش شمائل الترمذى وشفاء عياض لعبد العزيز بن محمد بن عبد الرحمن ابن عم السلطان والفقيه أحمد محمود بن سيدى صالح، و«جماعة من أفاضيل التجانيين»[1] . ولم يشغل الإفتاء والتدريس الحاج الولاتى عن المناظرات العلمية – المولع بها أصلا – التى شكلت محورا من محاور نشاطه الثقافى خلال الرحلة.

جـ- المناظرات العلمية: كانت أهم المناظرات التى أجراها الولاتى مع نظرائه فى المشرق والمغرب مناظرته مع الفقيه محمد بن العربى الأدوزى (1833 - 1912) فى إيليغ[2]. فقد ورد على الولاتى أثناء إقامته بإيليغ عند سيدى محمد بن سيدى الحسين أو هاشم السملالى، سيدى محمد بن العربى الأدوزى وسأله عن مسائل أربعا تنم عن فضول صاحبها المعرفى منها:

- هل لمن قلده العوام أن يجريهم على مشهور مذهبه أو أن يرخص لهم بما يناسب حالهم لأنهم لا مذهب لهم؟
- هل تسمية محمد يحى مركبة تركيب مزج من علمين، وما مدى اطراد ذلك؟
- هل لمن أجاز شراب الخمر وجه شرعى؟

وقد أجاب الولاتى عن هذه الأسئلة بوضوح واقتضاب غير مألوفين لديه، وحدد فى جوابه عن السؤال الأول نظرته للمفتين فى عصره ومراتب العلماء فقال بأن «أهل الإفتاء فى عصرنا هذا كلهم عوام فى عرف الشرع لا حظ لهم من النظر

---

(1) الولاتى: الرحلة، ص: 352.

(2) عالم سوسى من أسرة عالمة له مؤلفات عدة، منها «صخرة العصر على بعض أهل العصر» الذى رد به على محمد يحى الولاتى - أنظر الرحلة، ص: 104. الهامش 3.

فى الادلة الشرعية، فلا نرى فيهم مجتهدا فى المذهب ولا فى الترجيح، وإنما قصارى (هَم) احدهم ان يكون حافظا لفروع المذهب أو جلها بالقوة فقط، أو يحفظ بعضها بالفعل وبعضها بالقوة، عالما بمطلقها ومقيدها وعامها وخاصها ويجملها ومبينها، وله ملكة يقتدر بها على تطبيق الكليات على جزيئاتها، فينزل الفرع الكلى على صورة الواقعة الجزئية الخارجة بعد سبر أوصافها وتمييز الطردى منها الذى لا يثمر فى الحكم من المعتبر وهو الذى يثمر فى الحكم وجودا وعدما. فهذه المرتبة هى مرتبة العامى فى اصطلاح العلماء، وهى أدنى مراتب العلماء، وصاحبها محجر عليه لا يجوز له الإفتاء ولا القضاء إلا بمشهور المذهب أو ما به العمل، ولا يجوز له الإفتاء بالضعيف اتفاقا...»[1].

وما إن تلقى الأدوزى الولاتى حتى استفسره من جديد عن:

- الأشياء التى عرف النبى ﷺ بها أنه نبى أبعلم؟ أو بحس؟ أو بوجدان؟

- كيف علم العاقل أنه عاقل؟ أبعقل آخر عرف عقله؟ أم بغيره؟

ورغم اقتناع الولاتى، منذ البداية، بأن أسئلة زميله السنوسى أسئلة «تثبت» فى ظاهرها و«نعنت» فى باطنها وأن «السنة أهل العلم وأقلامهم مصونة عن السؤال عما لا طائل تحته»، فقد رد عليها الواحد تلو الآخر بهدوء ودونما مماحكة أو مواربة. غير ان ذلك لم يمنع الأدوزى من المضى فى فضوله العلمى ويعطى دفعا جديدا للمناظرة، فينهال «بصخرة العصر....» على مناظرة ويعترض على جوابيه عن السؤالين الأخيرين أحد عشر اعتراضا.

ويأتى دور الولاتى ذى المزاج الحاد والنفس الطويل فى الحوار والمناظرة، فيكتب ردا طويلا على تلك الاعتراضات تحدد مقدمته التالية نبرته ومنهجه:

«فلما وصل هذان الجوابان إلى محمد بن العربى الأدوزى اعترض عليهما أحد عشر اعتراضا كلها باطل لا أصل له، وإنما هى تخبط ورمى فى عماية

---

(1) الولاتى؟: الرحلة، ص: 105 - 106

وضرب فى حديد بارد وتكلم فيما لا علم له بمدلولاته، فأجبت عن اعتراضاته كلها تتبعتها كلمة كلمة بالنقض والإبطال بالأدلة الشرعية النقلية التفصيلية والأدلة الكلية الإجمالية والقواعد الشرعية القطعية لا بالأدلة العقلية ولا بالأدلة العادية ولا بالكشوفات ولا بالمرائى والخوارق ولا بالإلهامات»(1).

وإذا كانت نبرة هذه المناظرة قد حدت فى النهاية، فإن الوضع سيكون مغايرا بالنسبة لنقاشات الولاتى مع العلماء الآخرين الذين التقى بهم فى باقى مراكز الإشعاع الثقافى بالمغرب وتونس ومصر.

د- الاتصال بالمراكز العلمية ورجال الفكر واقتناء الكتب: لقد وظف الولاتى إلى حد كبير رحلته فى الاتصال بمراكز الاشعاع الثقافى بالمناطق المزارة والتعرف على صفوة علمائها ومحاورتهم وتبادل الأشعار والمؤلفات والتقاريظ معهم وتلقى الهدايا الجزيلة كتبا ومالا.

فقد زار المراكز العلمية والتقى بـ 28 من العلماء حددهم بأسمائهم فى كل من القاهرة والأسكندرية واستفاد منهم وأفادهم وزوده بثلاثين من أمهات الكتب فى شتى المعارف العربية الإسلامية، فضلا عن ما اقتناه عن طريق الشراء.

ولقى صاحبنا عناية خاصة من لدن علماء وقضاة وفقهاء تونس الذين التقى بما يربو على الثلاثين منهم واتحفوه بوافر الكتب النفيسة ومدوه ماليا.

وصرح بلقاء 9 من فقهاء وقضاة المغرب الأقصى فى ذهابه وإيابه وما كان له معهم من مذاكرات علمية وتبادل للشعر ولاسيما سيدى عبد الله التادلاوى الذى قرض معه الشعر، وأبو العباس الإيليغى الذى مدح صحبنا بقصيدة، والفقيه مولاى أحمد البلغيثى قاضى الصويره الذى تذاكر معه وأهداه كتابين أحدهما من تأليفه.

ولاشك أن الحظوة الكبيرة التى نالها لدى السلطان عبد العزيز ووزيره الفقيه أحمد بن موسى وقواده المختلفين وما ناله من جم عطائهم جميعا قد مكنه من

---

(1) الرحلة، ص: 114.

اقتناء مزيد من الكتب حتى اصطحب معه إلى الصحراء ثلاثة أحمال من الكتب وسبعة من البضائع المختلفة التى اقتناها من الصويره. غير أن أكثر صلات الرجل فى المغرب كانت مع زوايا الطريقة التجانية.

هـ - التواصل الطرقى: تعتبر الطرق الصوفية عاملا حيويا من عوامل التواصل الثقافى بوجه عام، وفى منطقة شمال غربى افريقيا بوجه خاص.

وتعتبر رحلة الولاتى وما تخللها من حرارة اللقاء مع الزوايا التجانية فى المغرب وما هيجت تلك اللقآت من عواطف شعرية، مظهراً آخر من مظاهر التواصل الثقافى بين ظرفى الصحراء.

فقد كانت الزوايا التجانية فى الرباط وتونس ومراكش والصويره الوجهة التلقائية للولاتى وهو يحل بتلك المدن، ومركز إقامته الطبيعى حيث وجد فى استقباله إخوانا فرحوا بمقدمه وتنازعوا ضيافته وتباروا فى إكرامه وأقبلوا على الإستفادة من معارفه وإفادته ضمن عملية أخذ وعطاء أثمرت روحيا وثقافيا. فتحاور الطرفان وتقارضا الشعر مديحا ومدحا حيث حفز الحوار مع التادلى - مثلا - الولاتى على نظم ثلاث مديحيات فى الرباط وهو ما يزال فى طريقه إلى المدينة المنورة، وحملته حرارة الإستقبال الذى لقيه فى زاوية سيدى ابراهيم الرياحى بتونس على نظم قطعة شعرية يمدح فيها تلك الزاوية وشيخها أحمد التجانى.

وبهذا التواصل الروحى ساهمت رحلة الولاتى فى توطيد الصلات الثقافية بين ضفتى الصحراء. ولم تكن تلك النشاطات الثقافية التى مارسها الرجل طوال رحلته لتشغله عن التأليف ونظم الشعر مادامت بعض أحداثها تدعوه إلى ذلك.

و- التأليف: مارس الولاتى التأليف نظما ونثرا خلال رحلته. فإذا تركنا جانبا فتاويه ومديحياته الكثيرة.

نجده قد ألف أحد عشر تأليفا كاد النظم والنثر يتوزعانها بالتساوى، فقد نظم نظمه المعروف ب: «نخبة الاصطفا فى طهارة المصطفى»، وانساب النبى ﷺ

وأنساب شرفاء تيشيت، ومكفرات الذنوب، وآداب زيارة الروضة الشريفة وأهل البقيع وأهل أحد، ونظم الأجرومية.

أما على الصعيد النثرى، فقد شرح أرجوزته فى أسماء النبى، ومنظومتى «نخبة الاصطفا....» و«مكفرات الذنوب» وتأليفا فى الأذكار، وشرح نظم الأجرومية.

وقد شكلت هذه التأليف، نثرية كانت أو تنظيمية، رافدا من روافد التواصل الثقافى حيث بثها صاحبنا فى الأوساط المزارة إهداء أو مذاكرة أو استنساخا أو غيرها من سبل النشر أنذاك.

ونلاحظ مما تقدم أن عطاء صاحبنا الثقافى كان عطاء كبيرا ومتعدد الوجه، وأنه رد بعض الجميل إلى اصحابه فى وقت كانوا بحاجة إليه. فإذا كان الشناقطة مدينين فيما مضى لإخوانهم فى الطرف الآخر من الصحراء ثقافيا فى مجال المقررات الدراسية والأسانيد العلمية والصوفية، فقد أصبح لهم، منذ نهاية القرن 16، «اكتفاؤهم الذاتى» على الصعيد المعرفى، فنبغوا فى المعارف العربية - الإسلامية وأصبحوا يسعفون من حين لآخر المشرق والمغرب العربيين ببعض معارفهم ولاسيما أثناء رحلاتهم إلى الحج التى كانت فرص التواصل الثقافى الأساسية حينئذ.

وإذا تركنا جانبا ما اضطلع به احمد بابه بن محمد اقيت التينبكتى (ت1627) من دور علمى بالمغرب الأقصى فى ملتقى القرنين 16 و 17، وما قام به بعض حجاج القرن 18 [1]، فإن وجوها علمية شنقيطية من حجاج القرن

---

(1) من امثال الحاج الحسن بن آغبدى الزيدى (ت: 1123هـ/ 1711م) الذى استدرك أربعين مسألة على الخرشى فى شرحه لمختصر خليل، ومحمد المجيدرى بن حبيب الله (ت: 1204هـ / 1788م) الذى كان المرتضى الزبيدى وأحمد بن إدريس الفاسى وحمدون بن الحاج ممن أخذوا عنه، ومحمد عبد الله بن الفاضل (ت: 1209هـ/ 1794م) الذى تولي القضاء «بالقاهرة عدة سنوات»، وسيدى عبد الله بن الحاج إبراهيم (ت 1233هـ/ 1818م) الذى «أخذ عن البنانى وأخذ البنانى عنه»... على حد قول الخليل النحوى (المنارة والرباط).

19 م قد كان لها عطاء معرفى كبير فى مختلف المناطق العربية التى حلت بها. وقد أعطت بوجه خاص دفعا مهما للتواصل الثقافى بين طرفى الصحراء فى وقت تعطلت فيه – أو كادت – المبادلات التجارية بين المنطقتين.

ونكتفى هنا بالإيماء إلى الدور الذى اضطلع به – على هذا الصعيد – علماء بارزون من أمثال بن اطوير الجنة (ت 1848)، والشيخ ماء العينين (ت 1910) ومحمد محمود بن التلاميذ[1] وأحمد بن المين الشنقيطى (ت 1913) ... ومحمد يحى الولاتى نفسه الذى اقفناه خلال هذا العرض فى رحلته.

---

(1) لازم ابن التلاميذ (1816 - 1904) اجدود بن اكتوشنى العلوى وتخرج عليه، وأخذ عن ابن الأعمش الجنكى فى تيندوف أثناء رحيله إلى المشرق بعض علوم الحديث.

وقد لعب ابن التلاميذ دورا كبيرا فى التواصل الثقافى بين المشرق والمغرب الإسلاميين فى ملتقى القرنين التاسع عشر والعشرين وذاع صيته كثيرا ولاسيما فى المشرق، وإذا كانت ثقافة الرجل الموسوعية وما كان له من مناظرات علمية وجدل مع علماء المشرق وما يروى عنهم من حدة طبع، قد تكون المسؤولة – إلى حد كبير – عن الشهرة التى نالها؛ فإن خبرته الكبيرة فى مجالات اللغة والأنساب والحديث قد بوأته مكانة علمية مرموقة فى تلك الأصقاع وبهرت معاصريه.

فقد وصفه الزركلى فى ،الأعلام، (ج 89/7) بأنه: ،علامة عصره فى اللغة والأدب، وعزا النحوى (1986 /270) لمحمد رشيد رضا وصفه لابن التلاميذ ب،العلامة المحدث الذى انتهت إليه رئاسة علوم اللغة والحديث فى هذه الديار المصرية، ولاسيما علم الرواية للحديث الشريف ولأشعار العرب المخضرمين، أما ابن الأمين الشنقيطى الذى كان على خلاف كبير معه فقد قال بأنه ،انفرد فى المشرق باللغة والأنساب، (الوسيط : 381).

ولعل تلك المواصفات هى التى جعلت صديقه محمد عبده ينتدبه لتدريس اللغة فى الأزهر بعد إدخاله الدرس اللغوى فى البرامج التعليمية لتلك المؤسسة الثقافية العتيدة، ويروى طه حسين فى كتابه ،الأيام، (ص: 343) انطباع كبار طلاب الأزهر عن ذلك العالم الشنقيطى فيقول: ،كان أولئك الطلاب الكبار يتحدثون بأنهم لم يروا قط ضريبا للشيخ الشنقيطى فى حفظ اللغة ورواية الحديث سندا ومتنا عن ظهر قلب،.

لقد كان لمحمد محمود الفضل فى تصحيح العديد من أمهات كتب التراث ولاسيما كتب اللغة والأدب مثل المخصص لابن سيده و،القاموس المحيط، للفيزوزابادى وكتاب ،الأغانى، لأبى الفرج الأصبهانى... واعتمدت عليه دور النشر فى مصر فى إعدادها للنشر.

وبلغت شهرة ابن التلاميذ العلمية حدا جعل السلطان العثمانى عبد الحميد الثانى (- 1918 1842) يختاره لرئاسة بعثة علمية إلى الأندلس بحثا عن نوادر الكتب العربية. وجعل أوسكار ملك السويد والنرويج يحرص على أن يكون هذا الشنقيطى ضمن وفد أبناء العرب

غير أنه من حق القارئ أن يتساءل بعد هذه الرحلة الطويلة مع الولاتى عن ما استفاده منها. خاصة وأن مستويات القراءة متعددة وهموم أصحابها متباينة. فالقارئ التاريخى سيخرج بفكرة أساسية مفادها أن استمرار التواصل الثقافى عبر الصحراء وازدهاره غير مرتبطين بالضرورة بمستوى التبادل المادى. فقد عرف التواصل الثقافى فى القرنين الماضيين، ولاسيما فى القرن 19 وبداية القرن العشرين، نموا كبيرا – كما وكيفا – لم يعرفه فى الفترات السابقة للتقلص الكبير فى حجم ونوعية التبادل المادى عبر الصحراء.

ويشكل الشعور العفوى بالترابط الروحى والثقافى لدى سكان المنطقة فى الوقت الحاضر واستمرار وتنوع شبكات التواصل على هذين الصعيدين – رغم تردى مستوى التبادل الاقتصادى فيما بينهم – مصداقا لفرضيتنا.

غير أنه لا ينبغى إصدار حكم قيمى كهذا انطلاقا من قراءة سريعة لأثر واحد من الآثار التاريخية التى تغص بها المنطقة من قبل متطفل على الموضوع. فإصدار حكم نهائى بهذا الشأن يتطلب دراسة متأنية ومتعددة الأبعاد تتضافر فيها جهود ذوى الإختصاص على حافتى الصحراء وتنطلق من قراءة وإعادة قراءة مختلف المصادر الأولية للموضوع بروح علمية تنأى بأصحابها عن شطط التأويلات الإيديولوجية المغرضة والإسقاطات التاريخية المتسرعة؛ وعسانا أن نجد إلى ذلك سبيلا.

الذين طلب من السلطان العثمانى أرسالهم إليه لاستفسارهم ،عن أشياء فى القرآن، وعن أشعار العرب،.

وإن الدور الذى اضطلع به هذا الرجل فى التواصل الثقافى بين جنوب الصحراء وشمالها لحرى بأن تفرد له دراسة مستقلة.

* قدم هذا البحث مساهمة فى الملتقى الدولى حول مسالك القوافل عبر الصحراء المنظم من قبل مركز الدراسات التاريخية بالجزائر ما بين 12 - 14 من نوفمبر 1991.

أهم المصادر المراجع

1- ابن بطوط (محمد بن عبد الله): تحفة النظرا فى غرائب الامصار وعجائب الاسفار - دار الكتاب اللبنانى، بيروت، د.ن.

2- ابن الحاج ابراهيم (سيدى عبد الله): صحيحة النقل فى علوية إيدو علي وبكرية محمد غلي (مخطوط شخصى).

3- ابن أحمذيه (محمد عبد الله): الديوان - جمع وتحقيق محمد عبد الله بن حمدى - المدرسة العليا للأساتذة، نواكشوط 1985.

4- ابن حنبل (محمد) الديوان - تحقيق أحمد بن بيات، م. ع. أ. .. 1983.

5- أبن خلدون (عبد الرحمن): كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر... دار الكتاب اللبنانى، بيروت، 1968/ ج6.

6- البشير بن امباركى: الرحلة الحجازية - تحقيق محمد امبارك م.ع.أ، نواكشوط 1982.

7- الزركلى (خير الدين): الأعلام - دار العلم للملايين - بيروت 1979.

8- زمامه (عبد القادر): «الرحلة المغربية صلة علم حضارة» - مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانى بفاس، عدد 1986/8.

9- الساس بن ابو: جمع وتحقيق الإنتاج الشعرى للعلامة محمد يحى الولاتى - م.ع.أ. نواكشوط 1986.

10- السعدى (عبد الرحمن): تاريخ السودان - نشر هوداس وبنوه، ط 2 MAISONNEUVE باريس 1981.

11- طه حسين: الأعمال الكاملة - الجزء الأول: الأيام - دار الكتاب اللبنانى، بيروت 1980.

12- مجهول: حوليات ولاته (محفوظ).

13- محمد فال بن بابه: الرحلة - تحقيق محمد فال بن شماد، م.ع.، نواكشوط 1982.

14- المقرى (أحمد بن محمد): نفح الطيب من غصن الأندلس الرطب - دار صادر. بيروت 1968/ ج5.

15- النحوى (الخليل): المنارة والرباط، عرض للحياة العلمية والإشعاع الثقافى والجهاد الدينى من خلال الجامعات البدوية اللمتنقلة (المحاضر) - تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1987

16- نيقولا زياده: «سكان الصحراء الكبرى والسودان الغربى ن ابن حوقل إلى بن بطوطة، مجلة الفكر العربى، العدد 51، السنة 9 يونيو 1988، ص.ص: - 69 .49

النثر الأدبى الشنقيطى ... نشأة وتطورا

بقلم الدكتور : أحمد ولد حبيب الله

بقسم اللغة العربية جامعة نواكشوط

إن الجو الوجدانى والفكرى والطبيعى للكاتب الأدبى لابد أن يبدو فى نتاجه لأنه يكشف مكنون قلبه وحرارة عواطفه ، ومعالم أسلوبه فى الوقت الد ى تأخذ الغاية الجمالية نصيب الأسد من هذا الابداع ، وأسرة النثر الأدبى العربى والإنسان عامة أسرة كبيرة أفرادها : أجناسها التى انتجها الكاتب ، واستهلكها المتلقى . والمقامة أو القصة الواحدة إن كانت لها أخت توأمها تشبهها تماما تجردت من أهم خصائص النثر الأدبى والفن عموما ، وهو التمييز الذى لا يتكرر ابدا لا فى ماضى هذا النثر ولا فى حاضره ولا فى مستقبله غالبا . ومن ثم إذا وجدنا أفراد أسرة هذا النثر ، يتباينوا : جودة ورداءة فإن ذلك أمر حتمى بطبيعة حال الفن وليس شيئا عارضا قد يحدث أولا دون أن تتأثر البيئة الأدبية بحدوثه . نقول ذلك لنقرر أن النثر الأدبى الشنقيطى فى نشأته أو هجرته إلى هذه البلاد وتطوره فيها إنما هو فرد من أسرة النثر الأدبى العربى يقوى معه ويضعف ويصح ويعتل ويتألم معه ويتداعى له بالحمى والسهر .

والنثر الذى نعنيه ونفهمه هنا هو حصيلة تجاوب قوى وتفاعل وجدانى تام بين الكاتب الشنقيطى والمتلقى ، يكون مرفوقا بتفاعل بين الأول ومجتمعه النشط (الناقد) يؤدى حتما إلى إزدهار الساحة الأدبية لأنه بالنسبة للإنسان كالثلاثى (الماء – الغذاء – الهواء –) الضرورى لبناء الجسم والعقل وكذلك الأدب يبنى الصحة الوجدانية والفكرية إذا كان جميلا موحيا ؛ مؤثرا .

والنثر الأدبى الشنقيطى الذى هو موضوع هذه الكلمة الموجزة مازلنا نحث

المطى لتغذ السير بحثا عن تخلقه واكتماله على أديم هذه البلاد : بلاد شنقيط[1] التى عرفت بها موريتانيا [2]الحالية فى القرن 12 هـ فى المشرق العربى ونعنى بذلك وجود آثاره الأولى ووصولها إلينا ونموها نمواً متدرجا حتى اكتسبت خصائصها الفنية المعتبرة لدى النقاد ، واتجهت إلى الصنعة التى تتوخى الجمال وتذوقه لدى المتلقى .

ولعل الباحث فى هذه القضية لا تصل به المغامرة إلى مبتغاه فى بيئة بدوية ذات مصادرات وأحكام عامة لمآرب شتى وشائعات معرضة ولا زالت تحكمها تقاليد فى حل تام من القواعد العلمية بل هى خاضعة لتوجيهات الآراء القبلية

---

(1) بلا شنقيط هو الاسم العربى الإسلامى الأصيل لهذا البلاد وعرفت به فى المشرق العربى بفضل أفواج الحجيج الذى كان ينطلق منها كل عام ، وشنقيط مدينة قديمة أسست عام 660 هـ ، فى الشمال الموريتانى الآن ، ولا زالت تصارع وتقارع العواصف والزوابع والتوابع والتصحر. وتوجد فيها مكتبات تحوى مخطوطات قيمة ، نادرة ، ومعنى «شنقيط» اختلف فيه بين الرواية والدراية ، فالرواية الشائعة الذائعة أنها كلمة صنهاجية آزيرية مهناها : العيون التى تشرب منها الخيول .

ويرى شغالى بن أحمد محمود (ت1994) أنها كلمة عربية فصيحة أسقطت منها أداة التعريف وإلحقت بها النون وأصلها : الشقيط ومعناها : الأوانى الفاخرية .

(راجع ، موجز تاريخ شنقيط للمعنى (مرقون) وتقول رواية مشهورة فى المدينة إنها مركبة من كلمة «شن»وهى بلر و «قيط» وهى هضبة أو مرتفع جبلى قريب من الأولى وركبت الكلمتان تركيبا مزجيا «شنقيط» ويقال : إن حفيد عقبة بن نافع الفهرى – ربما يكون عبدالرحمن بن أبى عبيدة بن عقبة هو الذى حفر بئر شن لتنهل منه القوافل الدعوية والتجارية يقول شغال الآنف الذكر :

وأتاها حفيد عقبة من حفر البئر : بير «قيط» العريقة
وصحاها المرابطون وأطفوا لهب الكفر حين مدّ حريقه

(2) موريتانيا : مركبة من كلمة «مور» الإسبانية ومعناها الرجال السمر أو المسلمون وثانيا : باللاتينية ومعناها : الأرض : (Mauritanie) وكانت تطلق على ولايات فى الشمال الإفريقى فى العهد الرومانى ولما جاء مشروع (1899) الذى وضعه كبولانى القائد الفرنسى القاضى بإحداث مستعمرة تربط بين مستعمرات فرنسا فى أرض البيضان ، أطلق عليها «موريتانيا» إحياء للمجد الرومانى .

والجهوية المتعصبة . ولذلك يجد الباحث نفسه كما لو كان فى موماة لاخريت فيها، ولم تطأها أقدام الدراسات العلمية الجادة . إلا أنه لا يشك فى أن النثر الأدبى كا ن ولا يزال قرين الإنسان العربى ورقيبه وعتيده كلما ظعن أو وضع عصا ترحاله وأناخ جمله، ولابد أن الهجرات العربية التى وصلت إلى هذه البلاد فى القرون الميلادية الخمسة الأولى بعد انهيار سد مأرب [1] باليمن عام 451 هـ قد حملت معها زادها الأدبى النثرى والشعرى الكافى ، وكانت قبائل صنهاجة الحمرية من نصيب بلاد الرمال والصحراء وهى التى أسست دولة المرابطين فى القرن الخامس [1] الهجرى . ثم جاءت بعد ذلك بحوالى ثلاثة قرون (8.7هـ) قبائل بنى حسان [2] العربيةالتى دارت دورتها وأسست أماراتها التى عاشت مدة طويلة قبل أن يقوض بنيانها الاستعمار الفرنسى (1903 - 1960) .

غير أن آثار صنهاجة وبنى حسان الأدبية لم تصل إليها ولم تفص المدة الطويلة الممتدة إلى القرن 11 هـ بشيء من أسرارها الأدبية ، وأقدم وثيقة مكتوبة وضعنا عليها اليد هى رسالة محمد بن محمد بن على اللمتونى الولاتى إلى الإمام السيوطى (ت : 911هـ) فى شوال عام 898 هـ ووردت فى الجزء الأول من كتابه [3] الحاوى للفتاوى . وقد تضمنت 50 فصلا أو سؤالا عن قضايا دينية واجتماعية شغلت بال اللمتونى الذى لا يشى أسلوب رسالته الردىء بوجود ملكة الكتابة الأدبية المسجعة أو الترسلية ، فى زمنه أو فى ساحته الثقافية .

---

(1) صفى الرحمن المباركفورى : الرحيق المختوم (كتاب فى السيرة النبوية العطرة ط6 دار الريان للتراث 1988 - القاهرة ، ص : 24 - 25 .

(2) قبائل بنى حسان المعقلية العربية المهاجرة مع قبائل بنى هلال وسليم من الجزيرة العربية فى عهد الدولة العباسية التى ضاقت بهذه القبائل ذرعا بعد اشتراكها فى ثورة القرامطة ، واجتازت صعيد مصر إلى بلدان المغرب العربى وواصلت قبائل بنى حسان زحفها جنوبا حتى تغلغلت فى تخوم الصحراء الغربية فى منتصف القرن 7 هـ (راجع الجأش الربيط لمحمد الأمام بن الشيخ ماء العينين ط . دار العلم 1957 ، الرباط) وراجع : الاستقصا لتاريخ المغرب الأقصى لأحمد بن حالد الناصرى السلاوى) .

(3) ط / دار الكتب العلمية 1975 بيروت جـ 1 ، ص : 284 - 288 .

ولعل قلة النثر الأدبى الشنقيطى تعود إلى غياب الدرس البلاغى والنقدى فى سياق النسق التربوى المحضرى وقلة كتب التراث النثرى الأدبى وندرة وسائل الكتابة كالورق والأقلام والأحبار فضلا عن طغيان الثقافة الشفوية .

لقد أثيرت هذه القضية فى سياق الحوار الأدبى الساخن الذى دار عام 1979 على صفحات جريدة «الشعب» [1] اليومية الموريتانية الوحيدة حتى الآن وطرح سؤال مفاده أنه «إذا كان نثر الجاهليين قد ضاع لأنهم كانوا أميين فلماذا يضيع نثر الموريتانيين الذى لم يكونوا كذلك» ؟ والذى غاب عن صاحب السؤال أن الجاهليين كانوا أميين بالمفهوم الدينى قال تعالى : «..... هو الذى بعث فى الأميين رسولا» وقد وصلت إلينا نصوص نثرية أدبية جيدة كالوصايا والخطابة والأمثال . أما المجتمع الشنقيطى فقد كان قارئا ومتعلما إلا أن ثقافته كانت شفاهية : «جملة وتفصيلا ولم يكن فى حياته السياسية ما يفرز النثر الشهفى : الخطابة» . وكان بعض علماء المحاضر يعتبر كتابة النثر مضيعة للوقت والجهد اللذين يجب أن ينفقا فى الحفظ والتلقين نظما لا نثرا لأن الكلمة المنغمة ، والعبارة المنظومة أقوى تأثيراً وأبقى رسوخا فى الأذن الشنقيطية الموسيقية الحساسة التى وجدت فى النظم أداة طبيعية لضبط المعلومات وتخزينها فى غياب التدوين ، وخطفها بريق الشعر الأخاذ بموسيقاه الخارجية المدوية الطنانة ذات التأثير القوى فى القلوب اللينة والعواطف الجياشة والمشاعر الرقيقة لدى الإنسان العربى الذى يهزه الرسم بالكلمات الشعرية قبل النثرية ذات الجمال الدقيق ، فكان الشعر عند هو الفائز الأول فى السباقات الأدبية دائما .

والذى بين أيدينا من النثر الأدبى الشنقيطى القديم توزعته الرسائل

---

(1) راجع أعداد جريدة «الشعب» الموريتانية اليومية اليتيمة فى البلاد، فقد نشرت فى عام 1979 ، حلقات بعنوان : «حلقات فقدت ، فأثرت» إشترك فى كتابتها الأستاذ الرشيد بن صالح ، ومحمدى بن القاضى ، وإدوم بن محمد يحيى وغيرهم ودارت حول نشأة الأدب الموريتانى وتصنيفه ، ومكانته فى الأدب العربى .

والأقفاف والمقامات والمسلمات والتراجم الأدبية ، وقد انضافت إليه الأجناس الأدبية الجديدة كالقصة والرواية والمسرحية والمقالة فى وقت متأخر فى السعبينات بسبب انزواء بلاد شنقيط جغرافيا وسياسيا بعيدا عن المراكز الثقافية الكبرى فى الوطن العربى . ولكن قلة التدوين وعدم النشر من معوقات نمو النثر الأدبى الشنقيطى حتى الآن . ويمكن أن نميز ما لدينا منه طبقا لوظائفه فى بيئته وتحرك مبدعيه فى خارطة الثقافة الشنقيطية على النحو التالى :

أولا : طائفة من الأدباء كانت تؤمن بأن النثر الأدبى إنما يكون الإبداع فيه بما فيه من عرض العضلات اللغوية والبلاغية تقليدا لمقامات الهمذانى (ت :398) وابن المقفع (ت 142هـ) وخليل بن اسحاق (ت 279 ، أو 771 هـ) وأبرز هذه الطائفة : ابن رازكه (ت 1144 هـ) ومحنض باب بن أعبيد (ت 1287هـ) وعبدالله العتيق ابن ذى الخلال اليعقوبى (ت : 1272 هـ) . على أن هؤلاء حاكوا التراث شكلا لا مضمونا .

ثانيا : طائفة تفننت وتأنقت فى التعبير والصياغة إلى حد التعمية والألغاز والتكلف أحيانا فى الرسائل والمقامات كما هو موجود عند لمجيدرى ولد حبيب الله اليعقوبى (ت: هـ) والمختار بن حامد (ت : 1993) فى بعض مقاماته التى حولها مديحيات وتقاريظ وسردا للمناقب الفردية والقبلية . والدلالة على التمكن من المفردة اللغوية .

ثالثا : طائفة من الكتاب تأرجح إبداعها بين الأسلوب الجاحظى فى الكتابة والأسلوب السهل القريب من الذائقة العادية . وأبرز هذه الطائفة : محمد فال بن عبداللطيف فى كتابه : رسالة الكوس وفتاوى الشياطين وغيرهما .

رابعا : طائفة أعتنت بالمضمون بعيدا عن الصناعة اللفظية واللغوية المعقدة . ومن أبرز الذين يمارسون الكتابة للصحافة : سيدينا ولد إسلم (لا يزال حيا) وباب العوث (لا يزال حيا) ومحمد ولد محمد على (لا يزال حيا) وأحمد ولد بباه (لا يزال حيا) وأحمد بن المصطفى (لا يزال حيا) وعبدالله السيد (لا يزال حيا)

ومحمد الأمين الشاه (لا يزال حيا) وفاطمة بنت عبدالوهاب وخديجة بنت عبدالحي وغيرهم من الأحياء .

خامسا : طائفة اعتنت بالسرديات القصصية والروائية والمسرحية التي قد تتداخل فيما بينها - أحيانا - ويمثل أبرز هذه الطائفة : إسلم ولد بيّ (ت1988) وسيدينا ولد إسلم ومحمد كابر هاشم وأحمد بن عبدالقادر ، وماء العينين بن الشبيه ومحمد فال ولد عبدالرحمن ومحمد ولد تتا والمختار بن أمبيريك وموسى ولد ابنو ولا زالوا جميعا أحياء ، وغيرهم كثير .

الأجناس النثرية الأدبية الشنقيطية :

أما أجناس النثر الأدبي الشنقيطي فيمكننا أن نتحدث عن 13 جنسا منها محاولين ترتيبها - افتراضا - ترتيبا تاريخيا على الشكل الآتي وبإيجاز شديد :

1 - **الحكاية** : التي تروى على ألسنة الحيوان والإنسان وهي كثيرة وأغلبها ما زال شفويا . وهي في جملتها تعكس الصراع الإجتماعي ، ومقارعة الحياة القاسية وتحوي نكات وسخريات لاذعة وتؤخذ منها : غطات هادفة وحكم بليغة، ومنها ، حكاية الدب الذي يرمز للهلع والجشع والجبن ، وحكاية الذيب : رمز الدهاء والمكر والاحتيال ، وحكاية الأسد : رمز القوة والشجاعة ، وحكاية ديلول رمز الحكمة والبلاغة و "تيبه" رمز الغباء والتغفيل ، وقد قامت اللجنة الوطنية لجمع ونشر الثقافة الشعبية بجمع مئات الحكايات الموريتانية والأمثال الحسانية وجمعها [1]في ثلاثة مجلدات عام 1996 ، كما طبعت الأستاذة مباركة بنت البراء مجموعة من حكايات الإنسان والحيوان بعنوان : حكايات الجدة" في تونس 1996 .

2 - **النصائح الأدبية** : وأقدمها : "النصيحة لمحمد اليدالي (ت1160 هـ) وهي على درجة من جزالة الأسلوب ورصانته وتكشف عن ثقافة كاتبها

---

(1) سحب المعهد التربوي الوطني ، نواكشوط .

الأدبية واللغوية الكبيرة وقد طبعت مع «نصوص من التاريخ الموريتانى لليدالى المذكور وحققها محمد بن باباه (تونس1991) .

ومنها : نصيحة محمد فال بن متالى الادكفودى (ت 1287 هـ) وما زالت مخطوطة ونصيحة الشيخ باب بن الشيخ سيديا (ت1924 م.)

3 - **مقدمات المؤلفات** : ذات القيمة الأدبية الجيدة مثل مقدمة كتاب «كرامات أولياء تشمشه» لمحمد والد بن خالنا (ت 1212 هـ) وقد استعرض فيها عضلاته البلاغية واللغوية القوية إلى حد الإفراط . ومثل مقدمة كتاب فتح الشكور فى معرفة أعيان علماء التكرور لمؤلفه أبى عبدالله الطالب محمد بن أبى الصديق البرتلى الولاتى (1140-1219 هـ) (مطبوع) ، ومقدمة كتاب الروضة الغناء على الدرة البيضاء لمؤلفه عمر بن الفال بن بد الأبييرى (1209- 1248 هـ) وهو كتاب مرقون [1]يقول فى مقدمته : «الحمد لله الذى أسس كل مبنى بالأساس ، وأجرى ينابيع العلم لمن شاءه من الناس ، وأوجب له علينا ثناء بغيره لا يقاس حيث نقتبس من علمه أيما اقتباس، وحيث خلق لنا بنعمة هذه الأنفاس إلى أن علمنا ما لم نكن نعلم ووقانا من الانتكاس والارتكاس ...» ويبدو الولوع بالصناعة اللفظية فى هذه المقدمة وغيرها شديداً احتذاء للنثر العربى القديم منذ القرن 4 هـ وبلغ ذروته فى القرن 6 هـ فى الأندلس والمغرب ، ولم يتخلص من قيود الزركشة والزخرفة إلا فى القرن 19م - 13 هـ .

4 - **المسلمات والتقاريظ** النثرية التى يكتبها العلماء الأدباء تسليما وتقريظا لكتاب يود مؤلفه اضفاء القيمة العلمية الزائدة عليه . وهذا النوع كثير جدا فى النثر الأدبى الشنقيطى ومن أمثلته تسليم محمد عبدالله بن أحمذى الحسنى (ت13 هـ) لكتاب فى الشاى الأخضر ألفه العلامة اللغوى الشاعر محمد النانه

---

(1) حققت الجزء الأول منه حاجة بنت محمود ، المعهد العالى للدراسات والبحوث الإسلامية ، نواكشوط 1992 .

بن المعلى (ت1982) يقول فيه : «وبعد : فقد تصفحت الورقات التى جمع محمد بن المختار بن المعلى فى البحث عن حكم الأتاى فإذا هو مقصودها الأهم وموضوعها الأتم . بيان : أن الأتاى بالنظر إلى ذاته لا تتطرق إليه حرمة ولا كراهة ولا خلاف الأولى بل هو من أصل المباح الذى يكمل ، وينقض باعتبار النية ...» وهذا الكتاب لا زال مخطوطا.

5 - الرسائل الأدبية :

إن فن الرسالة الأدبية قليل فى هذا النثر بالمقارنة مع الرسائل فى النثر العربى عامة . ومنها : رسائل محمد اليدالى (ت1160 هـ) ورسالة لابن رازكه (ت1140 هـ على لسان طلاب المحضرة تصف حالتهم السكنية والمادية ويمجدون العلم وفوائده ، ويلتمسون فيها العون من ربات البيوت . ومنها : الرسالة الغلاوية للشيخ سيدى محمد بن الشيخ سيد المختار الكنتى (ت1241 هـ) والتى تمتاز بالأسلوب الجزل والرصين .

6 - أدب الرحلات :

إن طبيعة البدوى الشنقيطى القوية جعلته جلدا ، صبورا على الأسفار ومكابدة تعبها ونصبها ، وكان يرحل للتجارة والحج وطلب العلم . وقد انتج رحلات كثيرة أغلبها شعر وأقلها نثر ومنه : رحلة [1] ابن التلاميذ الشنقيطى (1818-1905) والرحلة [2]المنى والمنة لابن اطوير الجنة (ت 1265 هـ ورحلة محمد أمين الشنقيطى (ت 1932)[3] . ورحلة[4] الحج إلى بيت الله الحرام للشيخ محمد الأمين ولد محمد المختار (آب)(ت 1964) [5]، وغيرها ، من أدب الرحلة

---

(1) طبعت عام فى مطبعة الموسوعات بالقاهرة 1349 هـ .

(2) طبعت فى دار الغرب الإسلامى فى بيروت ، 1982 ، محققه من جانب محمد حجى .

(3) مرقونة ، محققة فى كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة نواكشوط .

(4) طبعت فى دار الشروق فى جدة عام 1982 بتقديم تلميذ كاتبها الشيخ عطية محمد سالم.

(5) الخليل النحوى : بلاد شنقيط ، المنارة والرباط . المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1986 ، ص110 .

الشنقيطية ذات المعطيات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والفقهية و الأدبية ولكن أسلوبها الأدبى متواضع فى جملته .

7 - **أدب القف :**

وهو جنس أدبى شنقيطى متميز ، وفريد فى النثر العربى يحاكى أسلوب مختصر خليل بن إسحاق المصرى (ت769 أو 771 هـ) الذى قفا أو درسا من صنع تلامذه على الأجهورى وهم عبدالباقى والخرشى والشبرخيتى والنشرتى .

لقد افتتن الفقهاء الأدباء بأسلوب هذا المختص فحذقوه وأستوعبوا مصطلحاته ونسجوا على منواله نصوصا أدبية نقدية ساخرة وصلت إلينا منها تسعة : أقدمها يعود إلى القرن 13 هـ . وهذه النصوص هى :

أ - قف الأتاى لأحمد بن أحمدون الحسنى (ت 1333هـ) .

ب - قف الشاى لعصر الوسط من أولاد ديمان .

جـ - قف الحانوت للعلامة عبدالحى بن التاب (ت : 1985 م) .

د - فق الوكاف (العامل) للعلامة محمد سالم بن المحبوب (ت : 1992 م) .

هـ - قف أمانيج (التبغ) مجهول المؤلف .

و - قف البواب أو المسؤول للقاضى أحمد الحسن بن الشيخ محمد حامد بن الأ (لا زال حيا) .

ز - قف المدرسة الوطنية للإدارة له أيضا .

حـ - قف أبيبه (حلاقة شعر الرأس) للدكتور جمال أحمد ولد الحسن (لازال حيا) .

ط - قف الكزرة لأحمد بن حمين (لازال حيا) .

ونكتف بإيراد مثال واحد منها لقصره وطرافته واحتوائه على طرق اعداد الشاى : ونصه [1]: الشاى ورق مزج ماؤه بسكر لا كقرنفل وحناء، واستحسن

---

(1) أحمد ولد حبيب الله : الشاى الأخضر أو الأتاى فى الأدب الشنقيطى الموريتانى كيفية إعداده، تقاليده ، وظيفته الإجتماعية والأدبية (مرقون) ، ص : 7 .

مفتوله . ووجب إن عرف وقدر كإقامته لذى فضل اعتاده ، وزمن شتاء وعند تعب وبعده كلحم . وهل تكره الحناوية أو تمنع خلاف؟ أو ان لم يضر بأحد الشرب أو لم يوجد؟ ولم تنعنع الحناوية أو مطلقا تأويلات؟ وحده أربع وهو الأرجح . وفى إجزاء ثلاث مردد ، وندب انتقاء شرب ونظافة مجلس بعبث أبيح وتشهير ثالثة ، ورابع جمر ، وكره لمنفرد بين أرذال جدا . وتطفل على كبرانى ، ونقد على مقيم ولفردى وصبى دقيق ومص ورقة وكأس من غير الأول وزيفا» .

8 - المقامة :

فن [1] المقامة من أبرز فنون النثر العربى القديم من حيث الشكل والمضمون الأدبى نهضت بتعليم الناشئة وتلقينها صيغ التعبير المزين بالزخارف اللفظية والمعنوية فى عناية تامة بأبعاد الجملة وتقابل الأصوات ، والذى عبد طريقها الوعرة هو بديع الزمان الهمذانى (358 - 398 هـ) ووضع الإشارات والصوى عليها الحريرى (446 - 516 هـ) . وقد دلفت إلى الساحة الثقافية الشنقيطية متأخرة . وأول مقامة نلقاها فيها - حسب علمنا - مقامة محنض باب بن اعبيد الديمانى (ت 1287 هـ) الذى ألفها بعد ما حفظ مقامات الحريرى كما قال حفيده المختار بن حامد (ت 1993) فى حياة[2] موريتانيا والذى هو رائد فن المقامة الشنقيطية لأنه ترك منها 14 مقامة . وقد قمنا بجرد لما عندنا من هذا الفن فوجدناه حوالى 20 مقامة أكثر من نصفها للمختار بن حامد وحده أما المقامات التى حصلنا عليها فهى :

- مقامة الشتاء لمحنض بابه بن عبيد الديمانى (ت1287 هـ) .
- مقامات عبدالله العتيق بن ذى الخلال اليعقوبى (ت 1342 هـ) .

---

(1) د. شوقى ضيف : المقامة - سلسلة فنون الأدب العربى - دار المعارف ، ط 5 - القاهرة 1982 ، ص : 5 .

(2) الجزء الثانى ، الحياة الثقافية - الدار العربية للكتاب تونس 1990 ، ص 140 .

- مقامة شكوى الأتاى لمحمد الأمين بن عبدالقادر بن محمد سالم (ت 1939م) .

- مقامة التبغ والشاى لعبد الحى بن التاب (ت 1985) .

14- مقامة للمختار بن حامد (ت 1993) . ومنها : المقامة العبيدية والمقامة الاطارية والمقامة الكولخية والمقامة الحوضية والمقامة السباعية . والمقامة الاندرية والمقامة الدمانية والمقامة الولاتية والمقامة الابراهيمة . والمقامة الشمسدية، ومقامة التبغ والشاى وهى من أجود مقاماته لأن المعايير الفنية للمقامة قد توفرت فيها أكثر من غيرها [1].

9 - الترجمة أو السيرة الداتية :

إن ترجمة الحياة أو السيرة الذاتية المكتوبة كتابة فنية دقيقة قليلة فى النثر الأدبى الشنقيطى لأنها عملية تحليلية لكل عناصر الشخصية بأمانة وموضوعية فى ترتيب أحداثها فى نسقها الصحيح ؛ فهى بهذا المفهوم الفنى ما دلفت إلى الساحة الأدبية فى بلاد شنقيط . والذى حصلنا عليه منها لا يلتقط إلا صورا باهتة أو مكبرة وملونة لحياة المترجم له سواء كان عالما أو وليا أو شيخا أو سياسيا. ولا تخلو من الخرافة والأسطورة إلا من رحم ربك ومن أمثلتها : أمر الولى ناصر الدين لمحمد اليدالى (ت 1160 هـ) وكرامات أولياء تشمشه لمحمد والد بن خالنا [2] والطرائف والتلائد فى كرامات الشيخين الوالدة والوالد للشيخ سيدى محمد بن الشيخ سيدى المختار الكنتى (ت1241 هـ) الذى يحكى فيه ملحمة حياة والديه وأشياخهما . ومثل كتاب فتح الشكور فى معرفة أعيان علماء التكرور للبرتلى

---

(1) حققها عبدالله ولد بوبكر ، مجلة الوسيط 1982 ، المعهد الموريتانى للبحث العلمى، نواكشوط ، موريتانيا .

(2) حققه عابدين بن سيد الأمين ونشر منه الجزء الأول والثانى المعهد الموريتانى للبحث العلمى ، بنواكشوط1994 ، وسحب فى المعهد التربوى الوطنى . موريتانيا .

(ت 13 هـ) وقد احتوى على مائتى ترجمة لعلماء عاشوا ما بين القرن 10 حتى 1216 هـ) . وكتاب الوسيط فى تراجم أدباء شنقيط الذى إشتمل على ترجمة 82: من أعيان البلاد فى القرن 13.12.11 هـ .

10 - المقالة الأدبية :

هذا الجنس الأدبى ثمرة ناصعة ، يانعة من ثمار التقدم الحضارى، فهو لا ينمو إلا فى بيئة مدنية ذات رأى ووجهات سياسية ، متصارعة ونهضة تعليمية وثقافية وحرية رأى تجعل التفكير ينحو إلى الواقعية والموضوعية . ذلك أن المقالة الأدبية وليدة النهضة الأروبية والعربية الحديثة منذ قدوم نابليون إلى القاهرة حاملا السلاح والمطبعة ، فترك الثانية ورجع بالأول ، فتحركت المطابع قاذفة المطبوعات بمختلف أنواعها خاصة الصحف التى أحتضنت المقالة بأنواها .

وفى بلاد شنقيط ظهرت الصحافة[1] المكتوبة عام 1944 حيث صدرت «موريتانيا» التى سميت «التاريخ الموريتانى»1945 .. وحياة موريتانيا 1948 وعادت إلى سيرتها الأولى عام 1957 فظلت تكبو حتى انتظمت فى شكل جريدة «الشعب» عام 1965 وكانت ولازالت اليومية الوحيدة فى البلد رغم التدفق الصحفى المكتوب منذ عام 1991 حيث إزدهرت المقالة الأدبية وتنوعت إلى نقدية واجتماعية وأعمدة وزوايا وإن كانت تقاليدها مازالت غائبة على صفحات الجرائد ولكنها مؤثرة فى الساحة إلى حد ما ، وقد ساهمت فى ذلك أقلام بارزة ذكرنا آنفا بعضها ونكتفى هنا بمثال واحد من زاوية «كلام مباح» فى «الشعب» الذى تكتبه الأستاذة فاطمة بنت عبدالوهاب، فقد كتبت يوم 1991/3/7 .

تقول : «..... فى لحظات التاريخ الاستثنائى تنكشف الحقائق بطريقة مغايرة، تفصح الأشياء عن نفسها «ببراءة» قاسية ولكنها ضرورية . نومة

---

(1) أحمد ولد حبيب الله: مسيرة الصحافة الموريتانية إلى أين ؟ جريدة التنمية (عدد خاص) 1994 .

الكهف وأعينا مرهقة فى مواجهة النور . وحتى لا نرهقها أكثر نحاول ،العودة، لنواصل الاندماج فى أدوارنا التقليدية ... كل واحد منا يسير على طريقته الخاصة : واحد بالقضاء والقدر ، وواحد بموازين القوى ، ومنطق الممكن والمستحيل ، وثالث بالموعظة على طريقة الفارين من الزحف . ولكن الخرائط القديمة قوضت إلى الأبد...، .

11 - القصة القصيرة :

إن القصة القصيرة ببنائها الفنى ومقاييسها [1] النقدية وميزاتها لم تظهر فى النثر الأدبى الشنقيطى إلا فى عقد السبعينات من هذا القرن بفضل الوعى السياسى والثقافى وعودة البعثات الطلابية من الخارج وافتتاح المركز الثقافى المصرى عام 1965 الذى كون فرقة للتمثيل والمسرح وأصدر مجلة ،الرسالة، المرقونة 1974 . وفى عام 1969 دعا بعض الشباب إلى كتابة القصة القصيرة ونشرت فى مجلة ،المعلمين، المرقونة . ثم انشئت تجمعية ،أقلام الصحراء، التى تحولت إلى الرابطة الموريتانية للأدب والفنون 1974 ثم إلى رابطة الأدباء الموريتانيين عام 1976 ، ثم أنتظمت جريدة ،الشعب، فى الصدور كما قلنا آنفا، فاصبحت الفرصة مهيئة لميلاد الأجناس الأدبية الحديثة فى هذه البلاد .

وأقدم قصة قصيرة عثرنا عليها هى قصة ،الحمار التى كتبها 1970 إسلم ولد بيه عام 1988 ثم كتب قصة أخرى عام 1973 بعنوان «عشاء المؤمنين، ثم مجموعة بعنوان ،إليك وقد عز اللقاء، و ،عنوانك؛ وزادى، التى كتبها الأستاذ محمد فال بن عبدالرحمن (ولد 1956) ولا زال حيا، ومجموعة بعنوان ،من كرامات الشيخ، التى كتبها محمد ولد تتا (ولد 1964) عام 1986 وهناك كتاب

---

(1) راجع البحث القيم : التجديد فى الأدب العربى بموريتانيا - للاستاذ الدكتور محمد ولد عبدالحى ، جامعة تونس الأولى 1989 ، (بحث مرقون) .

آخرون نشرت لهم قصص قصيرة متعددة منهم : سيدينا ولد إسلم ومحمد كابر هاشم ومحمد ولد محمد على ومحمد ولد أحظانا وبات بنت البراء وخديجة بنت عبدالحى ومحمد الحسن وأخوه سعدنا ولد محمد المصطفى وطبعت للأول مجموعة «اعترافات الفتى عزيز» وفى القاهرة 1995 وأم كلثوم بنت أحمد التى كتبت مجموعة بعنوان : «مارية» وخديجة بنت هنون وغيرهم وقد نشرت الشعب حوالى 150 قصة قصيرة على مدى 21 عاما منذ عام 1975 - 1994 .

12 - **إن حركة فن الرواية** : فى النثر الأدبى الموريتانى بطيئة مقارنة بالقصة القصيرة ولعل ذلك يعود إلى صعوبة كتابتها من ناحية وإلى انعدام النشر المحلى ولذلك لم ير النور منها إلا عدد أصابع اليد الواحدة ولكنها فى جملتها جيدة المستوى وهى : الأسماء المتغيرة والقبر المجهول أو الأصول للشاعر أحمد بن عبدالقادر (ولد 1941) ولا زال حيا وهما مطبوعتان وأحمد الوادى لماد العينين بن الشبيه (مطبوعة) والقنبلة لأحمد سالم بن محمد مختار (مطبوعة) ومدينة الرياح للأستاذ موسى ولد ابنو (مطبوعة) . علاوة على روايات كتبت بالفرنسية لهذا الأخير ولغيره .

13 - **المسرحية** :

نشأت المسرحية فى اليونان وانتقلت إلى إيطاليا وأوربا والشام والقاهرة بواسطة السورى مارون النقاش (1817 - 1855م) ثم أبو خليل القبانى ويعقوب صنوع السوريين وقاد حركتها توفيق الحكيم ويوسف وهبى ‹ .

وفى بلاد شنقيط لم يظهر المسرح بصورته الفنية المقبولة إلا فى الثمانينات من هذا القرن رغم وجود ارهاصاته فى الألعاب الشعبية والأفراح كعبة الدبوس واخفاء العروس والتقليد فى ليالى السمر ، وقد مرت المسرحية الشنقيطية بمراحل أربع على وجه التقريب (1).

---

(1) راجع : التجربة المسرحية فى موريتانيا : إعداد أحمد سالم المختار السالم ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية (جامعة نواكشوط)1990 .

أولاً : مرحلة 56 - 1957 : ظهرت فيها حركة الشباب الموريتانى التى استغلت التمثيل المسرحى ، كما أنشئت فرقة «الكيكوطية» برئاسة هما فال (ت1981) وكانت تمارس التهريج والإضحاك أساسا .

ثانياً : مرحلة 1957 - 1973 : وفيها قدمت مسرحيات فى المدارس وقدمت إلى البلاد فرق كورية وفرنسية .

ثالثاً : مرحلة 1973 - 1986 : قدمت عدة مسرحيات هادفة مكتوبة منها : رقية بنت الناس المعلومه «التى كتبها إسلم ولد بيه (ت 1988) وقدمت فى مهرجان الشباب الأول ، وانجزت فرقة المركز الثقافى المصرى مسرحيات منها : رؤوس فى السماء» وكتب محمد فال ولد عبدالرحمن مسريحات منها : «وكيل الجمهورية» و «طريق القافلة» و «مذاكرت مفتش» .

رابعا : مرحلة ميلاد النوادى والجمعيات المسرحية : 1986-1991 وأهمهما : جمعية غرناطة للثقافة والفنون التى قدمت 38 مسرحية وفازت بجائزة الامتياز فى تونس 1989 عن مسرحيتها «بريق الصمغ العربى» التى كتبها محمد فال بن عبدالرحمن والاتحاد الوطنى لمسرح الهواة الذى انجز كثيرا من المسرحيات والمهرجانات آخرها : مهرجان كأس عمدة نواكشوط لمسرح الهواة عام 1990.

وكانت ولا زالت معوقات المسرح الشنقيطى قائمة منها البداوة وغياب المفهوم الفنى للمسرح وندرة الخبرة والتكوين والكتابة والبنى التحتية (دور عرض).

وخلاصة القول : أن النثر الأدبى الشنقيطى ما زال يعانى من ضياع الكثير منه ولكن الباقى اكتسب خصائص وقيما فنية وتوسعت أجناسه بفضل الصحافة وجهود الأدباء الذين خلصوه من الصناعة اللفظية والتكلف وقربوه من الجزالة والرشاقة . وقد اعتنى الفن القصصى منه بالمضمون الاجتماعى الطاغى أكثر من الأسلوب الدرامى وجاء بعضه فى ثوب . مواعظ معضدة بأدلة تؤيدها وآراء تود الدفاع عنها ؛ فتداخلت فيه المقالة والمقامة والرسالة ، فأخفق لأنه لم يستوعب

فنيات القص فى الوقت الذى حلق فيه بعضه فى فضاء الإبداع . وذلك بسبب أن هذا النثر عامة ما زال يسير على قدم واحدة هى الإبداع ويفتقر إلى قدم أخرى هى النقد البناء حتى يعتدل فى مشيه ويتوجه الوجهة السليمة ويأخذ شكله الفنى مميزاته الأدبية المحلية والعلمية ويوم يأتى الله بذلك اليوم يصبح السؤال : هل تصبح موريتانيا أو بلاد شنقيط بلد المليون ناثر لا شاعر .... ؟؟

شروح الشناقطة على ديوان غيلان
منهج ابن ذى الخلال نموذجا*

محمد الأمين محمد محمود صهيب
أستاذ بجامعة نواكشوط

إذا كانت الدراسات التاريخية الجامعية وغير الجامعية* *المعلقة بتاريخ بلاد شنقيط عموما لم تتمكن بعد من تغطية بعض الفترات ، رغم جدية بعض هذه الدراسات ، وتقادمها النسبى فإن السياق الذى اكتنف نشوء الدرس اللغوى خصوصا، وتطوره باعتباره ركنا أساسيا فى مناهج المحضرة الشنقيطية العتيقة ما زال، يتسم بالغموض والاستبهام فى كثير من جوانبه ، وما تزال الأسئلة الكبرى المطروحة بهذا الشأن بدون أجوبة حاسمة تشفى الغليل، إذ لا نعرف على وجه

---

* عبدالله العتيق بن ذى الخلال ت1342 هـ على الأرجح ، عالم لغوى جليل الشأن ، مدرس، مؤلف له : شرح ديوان ذى الرمة : تم تحقيقه بكلية الآداب جامعة نواكشوط مجزءا فى خمس رسائل للحصول على المتريز فى اللغة والآداب ما بين سنتى 92-1996 :
- شرح شعر الشعراء الستة الجاهليين – مخطوط .
- شرح المقصور والممدود ، حققه الأستاذ (المرحوم) سيدى بويا بن عمر بالمدرسة العليا للتعليم 1983 .
- شرح مطول على مثلث ابن مالك ، مخطوط .
- شرح مختصر على مثلث ابن مالك ، مخطوط .
- شرح على نظم ابن المرحل – مخطوط ، ذكره ابن حامد فى موسوعته (وهو مفقود) .
- مقامات وأشعار : حققها محمد عبدالله بن محمدن ، بكلية الآداب 1988 .

أما صاحب الديوان المشروح فهو غيلان بن عقبة المعروف بذى الرمة ت 117 هـ.

** تم نشر ملخص عن هذا الموضوع فى مجلة التعليم التربوية عدد 29 يمكن الرجوع إليه.

الدقة والتحديد متى ، أو أين نشأ المكون اللغوى بالمحضرة ؟ أو كيف تطور ؟ أو أى مجالات الحقل اللغوى كان الأسبق ؟ أو من هم الرواد الأوائل ؟

إن المعطيات المتوفرة لدينا فى هذا المجال - على ضآلتها - غير متصلة الحلقات ، فمن الراجح لدى أغلب المصادر التاريخية المهتمة بالموضوع أن النواة الأولى للمحضرة بهذه البلاد إنما تأسست على يد عبدالله بن ياسين (ت451 هـ) فى حدود سنة 431هـ[1] عندما أقام رباطا (زاوية) لأصحابه على الشاطىء الأطلسى الموريتانى لتعليمهم أمور الدين ، وإعدادهم للجهاد والفتوحات قبيل قيام الدولة المرابطية ، وأن أحد أمراء المرابطين وهو أبو بكر بن عمر (ت480 هـ) تأثره فى هذا السبيل ، فكان الجهاد شغله الشاغل .، وكان له مجلس علم يتصدره العلماء والقضاة النابهون بتلك الحوزة ...

وممن نهضوا بهذه الجانب التعليمى : أبو بكر بن محمد بن الحسن الحضرمى (489 هـ) وإبراهيم الأموى ، وأبو بكر الركاز ، وعبدالله جد الزينبيين [2].

أما الحلقة الثانية من تاريخ الثقافة والمعرفة بهذه المنطقة فلم تتضح معالمها إلا بعد انفراط عقد دولة الإسلام بالإندلس ، وانبثاق اشعاعها العلمى ببر العدوة الدنيا ، وخاصة فى بلاد السوس والمجابات الواقعة جنوبى المغرب الأقصى والأوسط .

وهكذا يسفر القرن الحادى عشر الهجرى عن المحضرة وقد احتضنتها الحواضر المعمورة وقتئذ كولاته وتيشيت ووادان وشنقيط ، وانتبذت لها مواقع مختلفة فى جنوب البلاد ،القبلة، ووسطها ، متنقلة بتنقل أحياء البدو الرحل . ثم تتالى المد الثقافى خلال القرون اللاحقة ينتشر ويتجذر .

وكان الدرس اللغوى المحضرى فى القرن الحادى عشر أحد مواد علوم الآلة

---

(1) المختار بن حامدن : حياة موريتانيا ، ج 2 ، ط 1 ، الدار العربية للكتاب 1990 ، ص5 .

(2) الخليل النحوى : بلاد شنقيط .. المنارة والرباط ، ط1 ، تونس 1987 ، ص 65 .

المكملة للعلوم الشرعية ، بما تتيح لطالب العلم من قدرة على تأصيل الأحكام واستيعابها واستنباطها والمقارنة بين مرجحات أصحاب المذاهب والنحل ، وقد ظهرت شروح أدبية محدودة فى هذه الفترة على قصائد فى المديح النبوى كلامية كعب بن زهير ، وبعض أشعار سيدى عبدالله بن رازكه ومحمد اليدالى [1] .

وفى بحر القرن الثالث عشر الذى يعتبر العصر الذهبى للثقافة العربية الاسلامية ببلاد شنقيط ظهرت المدارس اللغوية المختصة ، وانتشرت شروح الدواوين الشعرية ، وكان من أكثرها تداولا وأوسعها انتشارا : ديوان ذى الرمة غيلان وديوان الشعراء الستة الجاهليين .

الشروح الشنقيطية على ديوان ذى الرمة :

لم يحظ ديوان شعرى فى المحضرة الشنقيطية بما حظى به هذا الديوان من تدارس وتعاط ، وقد تكون هذه الحظوة مستمدة من غزارة لغته البدوية ، ومضارعة بيئة البلاد يومه للبيئة التى يتحدث عنها غيلان ، وموضوعات شعره المحببة لدى طلاب المحضرة الشنقيطية القديمة كالحديث عن قطع المفازات الهاذلة بواسطة عتاق النجائب ودؤوب الإدلاج بالعشى والتغليس بالإبكار ، وغزله العفيف الناضح بالحرمان والمعاناة ..

فضلا عن كونه مصدرا أساسيا من مصادر اللغة العربية فى المعاجم اللغوية القديمة : كلسان العرب لابن منظور ، والقاموس المحيط للفيروز آبادى وغيرهما من مصادر تراث العربية .

ومما يشى بتصدره الدرس اللغوى المتأدب كثرة شروحه الشنقيطية مما يعنى كثرة تدريسه فى المحاضر ، فمن التقاليد المحضرية الشائعة أن تتحول دروس الشيخ وأماليه إلى كتاب يشرف بنفسه على جمعه وترتيبه ، بمساعدة من بعض طلبته النابهين .

---

(1) محمد الأمين محمد محمود صهيب : مجلة التعليم عدد 20 ، ص : 159 - 165 .

وممن تصدوا لشرح أشعار ذى الرمة قديما [1]:

- زيادة بن حامتو الديمانى ت 1248 هـ .
- محمد بن سيد أحمد المالكى 1302 هـ .
- حبيب الله بن المقرى الحسنى .
- عبدالله العتيق بن ذى الخلال اليعقوبى 1342 هـ .
- محمد بن عبدالله الرمضانى 1372 هـ .
- محمد سالم بن الشين الدكوجى 1387.
- الشيخ محمد عبدالله بن أحمذى الحسنى .

منهج ابن ذى الخلال فى الشرح والتفسير :

أولا : التبويب : يتأثر ابن ذى الخلال النهج الأكثر تداولا بين شراح الدواوين، ومؤداه أن يبتديء الشارح بمقدمة عن أسباب التأليف ودواعيه ، ثم يشفعها بمهاد عن حياة الشاعر ، ثم يشرع فى شرح النصوص .

وهكذا بدأ عبدالله العتيق شرحه بمقدمة مقتضبة بين فيها أنه إنما ألف هذا الكتاب نزولا عند رغبة ،بعض أحداث الزمان،بهدف ضبط ألفاظ شرح غيلان حتى تكون بمنجاة من التحريف والتصحيف [2]. ومن البين أن الدافع الحقيقى تعليمى بالدرجة الأولى .

أما المبحث الثانى فكان عن حياة ذى الرمة وأخباره ، وكيف وقع فى أحابيل حب مية الآسر ، فأورد فى ذلك قصصا وأخبارا ذات صلة بالتاريخ، وبالأدب واللغة ، من شأنها أن تهيئ المتعلم ذهنيا ونفسيا لتلقى النصوص الشعرية وتلقفها وتملى محاسنها ، ثم تنتقل به إلى القسم الثالث وهو شرح الشعر (بيت القصيد) .

---

(1) المختار بن حامدن (مصدر سابق ، ص :60) .

(2) محمد محمود بن حبيب الله تحقيق الجزء الأول من شرح ابن ذى الخلال ، ص : 16 .

ثانيا : آليات الشرح والتفسير :

تتدرج الشروح الأدبية فى إطار النقد التطبيقى أو التفسيرى كما يسميه البعض، وهو يعتمد نهجا «فيلولوجيا» قوامه دراسة اللغة معجميا ونحويا، والتنقيب فى الأساليب ، والغوص على المعانى وتقديم الحجج والشواهد التعضيدية، وتنقسم مناهج الشرح إلى أقسام متعددة أشملها وأكثرها استعمالا الشرح الجامع ، وهو الذى يهتم بالمعنى المعجمى والسياقى ويتبع الإشارات التاريخية وأسماء الأعلام وهلم جرا. وهو المنهج الذى إعتمده ابن ذى الخلال ، وإن كان الشغل الشاغل بالنسبة إليه ضبط اللفظ وتحديد هويته ، وهو يتوسل بآليات متعددة ، وفنيات مختلفة سبيلا إلى بلوغ مرامه من ضبط وتفسير ، بعضها يتعلق ببنية اللفظ نفسه أو طبيعته ، ومنها ما يتصل بالمعانى فى مستوياتها المختلفة ، ومنها ما هو منوط بالإشارات التاريخية والأعلام عموما .

أ - الجوانب المتعلقة بطبيعة اللفظ :

سبق أن نوهنا بتركيز الشارح على ضبط اللفظ بدقة ، بوصفه غاية الشرح المستهدفة ، يقول فى مقدمة شرحه شعر ذى الرمة« ... وبعد فقد سأل منى أحداث الزمان أن أضع على قصائد غيلان تقييدا يمنعها التصحيف والتحريف ..» [1] وفى مقدمة شرحه شعر الستة « ... فتجاسرت عليه لحل ما تيسر من إشكاله وضبط أسمائه وأفعاله» [2]. ولتحقيق هذا الهدف يتبع عدة طرق إجرائية :

1 - تحديد حركات الحروف وصفيا (بالفتح .. بالكسر ..) غير مكتف بتشكيلها :

«أناة تلوث المرط منها بدعصة ركام وتجتاب الوشاح فيقلق ...

---

(1) المصدر السابق الصفحة نفسها .

(2) انظر مقدمة المؤلف شرح أشعار الستة الجاهليين .

المرط بالكسر الإزار، والدعصة بالكسر الرمل وركام بالضم بعضها فوق بعض والوشاح بالكسر ويضم القلائد، [1].

2 - **قياس اللفظ المشروع بلفظ أخر أكثر شهرة وتداولها :**

،كأن مطايانا بكل مفازة   قراقير فى صحراء دجلة تسبح

القراقير جمع قرقور كعصفور ضرب من السفن ...، [2].

3 - **تأصيل اللفظ :**

ونعنى به عزوه إلى إحدى القبائل إذا كان لهجة خاصة أو ذكر عدم فصاحة إحدى الروايات المسموعة فيه كتعليقه على لفظ دجلة فى البيت السابق ،ودجلة بالكسر وتفتح فى غير الفصيح، .

4 - **التدقيق فى روايات النص :**

وذلك بذكر الروايات المسموعة فيه وعزوها إلى أصحابها غالبا .

5 - **تحديد رسم اللفظ :**

وذلك عندما يلاحظ أن لفظا ما مشكل الكتابة كتعقيبه على كلمة ،المعى، من قول ذى الرمة :

بصلب المعى أو برقة الثور لم يدع   لها جدة مر الصبا والجنائب

، ... والمعى تكتب بياء، [3].

---

(1) سلمى بنت محمد / تحقيق الجزء الثالث من شرح ابن ذى الخلال ، ص:38 .

(2) محمد محمود بن حبيب الله (م .س) ص: 78 .

(3) المصدر السابق ، ص : 18

6 - تحديد اللفظ عن طريق تحديد صيغته الصرفية :

كضبطه للفظ «مجادلة» من قول ذى الرمة :

تفادى شهود الزور عند ابن وائل　　ولا ينفع الخصم الألد مجادله

«المجادل بزنة اسم المفعول جادله» [1].

ب - الجوانب المتعلقة بالمعنى :

بعد ضبط اللفظ يتم شرحه معجميا وإرجاعه غالبا إلى أحد مصادره الأساسية كلسان العرب ويرمز إله بـ (س) أو القاموس المحيط ويرمز إليه ب-(ق) أو غيرهما ، مكتفيا بالشرح المعجمى إذا لم يكن فى المعنى تعقيد أو غموض ، وإلا فسر الغموض وحدد الوظائف الإعرابية ، وأورد المعنى الإجمالى كما فى النموذج التالى :

ورعن يقد الآل قدا بخطمه　　إذا غرفت فيه القفاف الخواشع

.. فلاة رجوع الكدر أطلاؤها بها　　من الماء تأويب وهن روابع

«فلاة بدل كل من بعض وهو الرعن ، ورجوع مبتدأ خبره تأويب ، أى إتيان القطا افراخه فى رجوعه إليها من الماء تأويب ، أى إتيان ليلا، وأطلاؤها... جملة حالية» [2] .

جـ - الجوانب المتعلقة بالوقائع والأعلام :

لابن ذى الخلال اهتمام بتقصى هذه الجوانب وتتبعها ما عنت له ، فإذا صادفه علم على شخص أو مكان وقف عند دلالته اللغوية والاصطلاحية ، ففى

---

(1) محمد عبدالله بن المختار ، تحقيق الجزء الرابع من شرح ابن ذى الخلال ، ص : 36 .
(2) سلمي بن محمد (مرجع سابق) ، ص : 24 .

مستهل حديثه عن ذى الرمة مثلا نجده يقول : «ذو الرمة غيلان بن عقبة... والرمة قطعة الحبل البالية» . وكتعريفه لـ«بلاد نجد» بقوله «النجد ما ارتفع من الأرض ، وبلاد نجد ما يلى الحجاز ...» .

وهكذا إذن كانت شروح الشعر عند أساتذة المحاضر الشنقيطية تتسم بغزارة المادة التراثية من قرآن وحديث وأشعار وحكم وأقوال مأثورة و تستجيب لمتطلبات دارس اللغة ، فهى تجمع إلى التفسير اللغوى تعليم النحو والصرف والبلاغة والأخبار، واستخراج المعانى إن فى المستوى المعجمى أو فى التحولات الدلالية المتأتية من تصاقب الألفاظ جراء عملية النظم .

فهـــــرس

إصدارات اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية

١- محمد عبد الحى: التنظير النقدى والممارسة الإبداعية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠١.

٢- الزواوى باغورة (إشراف): مدخل إلى فلسفة العلوم، دراسات ونصوص، منشأة المعارف، الإسكندرية ٢٠٠١.

٣- حسين الزواوى: الفلسفة الواصفة، مركز الكتاب، القاهرة ٢٠٠٢.

٤- حماه الله ولد سالم (إعداد): دور موريتانيا فى التواصل الفكرى المشرقى المغربى، منشأة المعارف، الإسكندرية ٢٠٠٢.

٥- محمد أخطانا: مقالة فى الفعل العربى، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٢.

٦- محمد القارى: سيميائية المعرفة المنطقية مركز الكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢.

٧- يعقوب ولد القاسم: الحداثة فى فلسفة هيجل، منشأة المعارف الإسكندرية ٢٠٠٢.